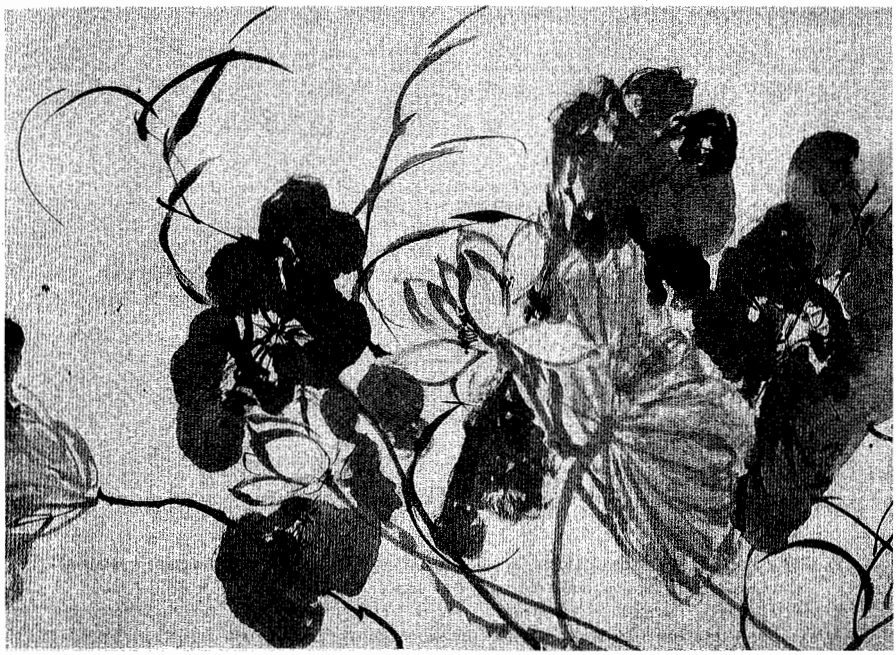
Conrad Schirokauer y Miranda Brown

Breve historia de la civilización china



edicions bellaterra

Colección dirigida por

Joaquín Beltrán

CONRAD SCHIROKAUER es profesor de Historia de Columbia University y emérito de City University of New York. Doctor por la Universidad de Stanford ha investigado en China y en Japón. Especialista en la historia intelectual de la dinastía Song, también está interesado en la enseñanza y escritura de la historia. Autor de libros de texto como *Brief History of Chinese and Japanese Civilizations*, con volúmenes independientes sobre China y Japón. También es destacable su traducción del japonés al inglés de *China's Examination Hell* de Miyazaki Ichisada.

MIRANDA BROWN es profesora de historia premoderna china en el departamento de Lenguas y Culturas Asiáticas de Michigan University. Doctora por la University of California-Berkeley, ha investigado sobre la historia de la familia china, prácticas funerales, así como sobre la historia intelectual y la historia de la medicina de China premoderna. Entre sus obras destaca, *The Politics of Mourning in Early China* (2007).

creative commons

Ilustración de la cubierta: Reproducción de un fragmento del pergamino del siglo XVII que describe la construcción y mantenimiento de los diques en el río Huang. Musée Guimet, París.

Traducido por Yolanda Fontal y Carlos Sandiña

© Conrad Schirokauer y Miranda Brown, 2006
Publicado en inglés por Wadsworth, Cengage Learning Company

© Edicions Bellaterra, S.L., 2006
Navas de Tolosa, 289 bis. 08026 Barcelona
www.ed-bellaterra.com

Impreso en España
Printed in Spain

ISBN: 978-84-7290-555-9
Depósito legal: B. 37.173-2011

Impreso en Lito Stamp. Perú, 144. 08020 Barcelona

Dedicado a nuestros esposos: Lore Schirokauer y Daniel Burke.
Y a David, Oliver y Leo Kipton

Creative Commons

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto
para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).

Índice

Prólogo 15

Agradecimientos 19

PARTE 1. LA CIVILIZACIÓN CLÁSICA DE CHINA

1. «China» en la Antigüedad 27
El período neolítico 27
Los orígenes de la escritura china 31
El surgimiento de la edad de bronce 33
Los Shang 34
La dinastía Zhou occidental 43
Las *Odas* 47

2. Tiempos turbulentos y pensamiento clásico 53
Período de Primaveras y Otoños 54
Período de los Estados Combatientes 56
«Las Cien Escuelas» 61
Confucio 62
Mozi 64
Mencio 67
Xunzi 70
Laozi y Zhuangzi 72
Han Feizi 76

3. El primer período imperial 81

I. Los Qin 81
Fuentes y problemas historiográficos 82
Revaluaciones 85

II. Los Han 86
Los años de formación 86

La naturaleza del Gobierno de los Han 89
Los Xiongnu y otros pueblos vecinos 90
Momentos intelectuales 92
Poesía 96
Género 98
Cambios en la política económica durante el período Han 102
La caída de los Han 108

PARTE 2. CHINA EN UNA ÉPOCA BUDISTA

4. China durante el período de desunión 117
Los fundamentos del budismo 117
Un mundo sumido en el caos 121
China dividida 123
La dinastía Wei septentrional (386-534) 123
El budismo en el norte 125
Daoísmo: la religión 129
El sur 131
La poesía 132
La caligrafía 133
La pintura 136
El budismo en el sur 137
China en vísperas de la reunificación 139

5. La cosmopolita civilización de las dinastías Sui y Tang: 581-907 . 141
Los Sui (581-617) 141
La dinastía Tang: fundación y consolidación 144
Gaozong y la emperatriz Wu 147
Apogeo de los Tang 150
La vida urbana en la capital: Chang'an 151
El florecimiento del budismo 154
Institucionalmente 154
Estéticamente 155
Intelectualmente 156
La Tierra Pura y el Chan 157
Festival de los Fantasmas Hambrientos 159
Daoísmo 160
La rebelión de An Lushan (755-763) 160
Li Bai y Du Fu 161
Período Tang posterior 164
Poesía y cultura en el período Tang posterior 166
Caída de la dinastía 168

PARTE 3. PERÍODO IMPERIAL POSTERIOR / PERÍODO MODERNO ANTERIOR

6. China durante la dinastía Song: 960-1279 175
La fundación 176
La nueva élite 176
El sistema de exámenes 178
La dinastía Song septentrional 179
Gobierno y política 180
Wang Anshi 182
La economía 184
El panorama religioso 188
El resurgimiento confuciano 191
Poesía y pintura 191
La dinastía Song meridional (1127-1279) 195
Las ciudades y el comercio de los Song meridionales 196
Las artes literarias y visuales 197
El «neoconfucianismo» 200
Valores y género 203
El fin 205

7. El imperio mongol y la dinastía Yuan 207
Gengis Kan, fundador del imperio mongol 207
China con los mongoles: los primeros años (1211-1260) 210
Kublai Kan y los primeros Yuan 212
La continuación de la dinastía Yuan (1294-1355) 214
Economía 215
Sociedad 216
Religión 217
Vida cultural e intelectual 218
Teatro del norte 220
Pintura 223
Rebeliones y desintegración 227

8. La dinastía Ming, 1368-1644 231
El período Ming anterior (1368-1424) 231
Las expediciones marítimas (1405-1433) 234
El período medio anterior (1425-1505) 235
El período medio posterior (1506-1590) 238
Economía y sociedad 241
Alfabetización y literatura 243
La novela 244
El teatro 245
La pintura 247
El pensamiento Ming: Wang Yangming 249
La religión 250

El pensamiento Ming después de Wang Yangming 251
Dong Qichang y la pintura del período Ming posterior 253
El Gobierno del período Ming posterior (1590-1644) 255

9. Asia oriental y la Europa moderna: primeros encuentros 261
Los portugueses en Asia oriental 261
Los jesuitas en Japón 263
El impacto de otros europeos 266
El «cierre» de Japón 267
Los jesuitas en China 269
La controversia de los ritos 271
El declive del cristianismo en China 272
El comercio con Occidente y el sistema de Guangzhou 274

10. La dinastía Qing 277
La fundación de la dinastía Qing 278
Pensadores y pintores del período Qing anterior 281
El reinado de Kangxi 284
Yongzheng 285
Qianlong 286
La administración durante el siglo XVIII 288
La cultura intelectual del siglo XVIII 289
La ficción 291
Una economía boyante 293
El cambio social 295
La ecología 298
La decadencia de la dinastía 299

PARTE 4. CHINA EN EL MUNDO MODERNO

11. China: crisis interna e injerencia occidental 303

I. La Guerra del opio y la rebelión Taiping 303
La Guerra del opio (1839-1841) y sus causas 304
El Tratado de Nanjing y el sistema de tratados 309
Crisis interna 311
La rebelión Taiping (1850-1864) 312
Zeng Guofan y la derrota de los Taiping 315
China y el mundo desde el Tratado de Nanjing hasta el final de los Taiping 316

II. 1870-1894 318
El resurgimiento posterior a los Taiping 318
Autofortalecimiento: la primera fase 318
Autofortalecimiento: la teoría 322

La emperatriz viuda y el Gobierno 323
Educación 325
Autofortalecimiento económico 326
El sector económico tradicional 327
Iniciativas misioneras e influencias cristianas 328
Vino añejo y joven en botellas viejas 331

III. Relaciones exteriores 333
Presiones continuas 333
Vietnam y la guerra sino-francesa de 1884-1885 333
Corea y la guerra sino-japonesa de 1894-1895 335
El Tratado de Shimonoseki (abril de 1895) 337

12. China: final y comienzo (1895-1927) 339

I. Los últimos años de la última dinastía 339
Los nuevos reformadores 339
La disputa por las concesiones 341
La rebelión de los bóxers 342
Vientos de cambio 343
Atisbos de protesta y revolución 344
La reforma de última hora 346
La revolución de 1911 348

II. De Yuan Shikai a Chiang Kai-shek 349
Yuan Shikai 349
La época de los caudillos 350
Agitación intelectual 351
Alternativas intelectuales 353
Alternativas culturales 354
El marxismo en China: los primeros años 358
El GMD y Sun Yatsen (1913-1923) 359
La colaboración entre el GMD y el PCC (1923-1927) 360
La ruptura 362
La instauración del Gobierno nacionalista 363

PARTE 5. LA CONSTRUCCIÓN DE UNA NUEVA CHINA

13. China con los nacionalistas 369
La década de Nanjing 369
La década de Nanjing: política interna 370
Los comunistas chinos, 1927-1934 373
La Larga Marcha 375
El frente unido y la guerra 376
Expansión de la guerra a una Guerra en el Pacífico 379

El curso de la guerra 380
China en guerra 382
Japón en guerra 385
El final de la Segunda Guerra Mundial 386
Taiwan 387
La guerra civil y la victoria comunista, 1946-1949 390

14. China con Mao 395

I. Consolidación y construcción al estilo soviético, 1949-1958 ... 395
Gobierno y política 396
Las relaciones exteriores y la Guerra de Corea 397
Política económica 399
La reforma del pensamiento y los intelectuales 401

II. La revolución continua, 1958-1976 403
El Gran Salto Adelante 404
La ruptura sino-soviética 406
Política interna, 1961-1965 410
La Gran Revolución Cultural Proletaria: la fase radical, 1966-1969 .. 411
La desaceleración, 1969-1976 414

15. El mundo chino después de Mao 421
Deng Xiaoping y las cuatro modernizaciones 422
Los cuatro principios cardinales 423
La vida intelectual y el arte en la década de 1980 424
Tian'anmen 427
Estado, economía y sociedad en los años noventa y en el nuevo siglo . 429
El medio ambiente 431
El resurgimiento de la religión 432
Las relaciones exteriores y Hong Kong 434
Intelectuales y artistas en los años noventa y en el nuevo siglo 436
Taiwan 438

Epílogo 445
Tensiones internacionales 445
La globalización económica 446
Tendencias opuestas 447
Globalización cultural 448

Apéndice: Sugerencias para profundizar en el estudio 451

Créditos 469

Índice alfabético 473

Prólogo

Una nueva edición revisada como ésta requiere un prólogo nuevo, ya que hay muchas cosas en este libro que son nuevas. Lo más significativo: lo que era un solo se ha convertido en un dueto, ampliando nuestro registro y enriqueciendo nuestras ideas.

Antes de comentar nuestra colaboración, tenemos que manifestar que algunas cosas mencionadas en ediciones anteriores todavía son pertinentes. Sin duda, las razones para estudiar China son tan perentorias como siempre y todavía se pueden organizar en tres grandes apartados: la riqueza de su larga historia, que forma una parte tan importante de la historia global de la humanidad e ilustra la naturaleza de la condición humana; el valor permanente de los logros culturales de China; y la importancia actual del territorio más poblado del planeta. Al margen de la importancia actual de China, sin duda cabe esperar que una persona cultura tenga algunos conocimientos sobre esta civilización, ya que para ser culto hay que ser capaz de ver más allá de los estrechos límites geográficos, temporales y culturales del medio más próximo. De hecho, para ser culto hay que poseer la capacidad de verse a uno mismo desde una perspectiva más amplia, incluida la perspectiva de la historia. Y en estos tiempos, eso significa no sólo la historia de la tribu, el Estado o incluso la civilización a la que uno pertenece, sino también, a ser posible, toda la historia de la humanidad, ya que es toda nuestra historia.

Esta historia está elaborada con muchos elementos, y por eso incluye la historia económica y política, y el estudio de la estructura social, del pensamiento y del arte. Este texto se basa en la idea de que una introducción a la historia de una civilización requiere tener en cuenta diversas facetas de la actividad humana, un mapa general del terreno para que el neófito pueda orientarse y aprender lo suficiente para decidir en qué dirección explorar más a fondo y hacerse una idea de los beneficios que puede obtener con su esfuerzo. Sin duda, una introducción no es un catálogo –aunque debe contener datos básicos–, no es una síntesis personal ni un resumen, ni tampoco es el vehículo apropiado para ampliar las fronteras en expansión del conocimiento actual. Más bien debería, entre otras cosas, introducir al lector en las convenciones de un campo de estudio e intentar transmitir el estado del conocimiento actual. El objetivo básico de este libro es que sirva como una obra orientativa. Así, por ejemplo, cuando ha sido pertinente, se ha utilizado la estructura dinástica normalizada para proporcionar la cronología histórica básica. Además hemos decidido sustituir las abreviaturas a. C. y d. C. utilizadas en

ediciones anteriores por a.E.C. y E.C. –Antes de la Era Común y de la Era Común– porque nos parecía más apropiado para un libro del siglo XXI (¡E.C.!) sobre China. También porque se ha convertido en la forma habitual, sobre todo, pero no exclusivamente, entre los estudiantes de historia de las religiones.

La historia es el estudio del cambio y de la continuidad, y ambos elementos están siempre presentes. Ni las personas a las que estudiamos ni nosotros mismos hemos partido de cero, y nuestro cometido no es elegir entre el cambio y la continuidad, sino la tarea más estimulante de analizar el cambio dentro de la continuidad y la continuidad dentro del cambio. En última instancia, para esta perspectiva es tan necesario el arte como la ciencia, y ninguna valoración es nunca definitiva. Esto no se debe sólo al continuo descubrimiento de nuevos vestigios y nuevas técnicas –por ejemplo, para datar los materiales–, sino también a que los contextos intelectuales y los conceptos analíticos de los especialistas cambian y todos aprendemos a plantearnos nuevas cuestiones. Incluso si no fuera así, habría que reescribir la historia de vez en cuando, ya que la importancia última de cualquier episodio histórico concreto depende para su análisis final de toda la historia. Mientras la propia historia esté inacabada, también lo estará su escritura.

Si bien esto sucede con toda la historia, parece que es especialmente cierto en el caso de la historia de China, sobre la que sabemos mucho más ahora que hace una generación, pese a que las lagunas de nuestra ignorancia siguen siendo enormes. Etienne Balazs (1905-1963) comparó en una ocasión a los estudiosos de China con liliputienses trepando encima del Gulliver que es la historia china, y sus palabras siguen siendo oportunas. De hecho, uno de los continuos atractivos de este campo es que brinda grandes oportunidades a quienes se esfuerzan y arriesgan intelectualmente para trabajar sobre problemas importantes. Esperamos que las deficiencias de un texto como éste animen a algunos lectores en este empeño. Así, para que esta obra tenga éxito, debe fracasar: los lectores tienen que quedarse con hambre, con el apetito abierto pero sin saciar.

Un estudio amplio como éste se basa, necesariamente, en los estudios de muchos especialistas –de hecho, la satisfacción que nos produce leer mucho sólo es equiparable al miedo al plagio involuntario–. En ningún momento se han intentado enumerar todas las obras consultadas. Las lecturas sugeridas en el Apéndice han sido recopiladas con la esperanza de satisfacer algunas de las necesidades de los lectores, no de reconocer nuestra deuda, aunque existe un solapamiento considerable. También es imposible enumerar aquí a todas las personas que han contribuido a este libro de texto ofreciendo sugerencias, criticas y aliento o que nos ayudaron sugiriendo referencias, aportando una fecha o la traducción de un término, etc., o expresar nuestro agradecimiento a cada uno de los profesores, alumnos y colegas que han influido en nuestras ideas sobre los problemas generales de la historia y China y la enseñanza de estas materias. Sin embargo, como anteriormente, el autor más veterano quiere distinguir de nuevo con una mención especial al profesor Arthur F. Wright (1913-1976), erudito y humanista, a quien tuvo el privilegio de conocer tanto en calidad de profesor como de amigo. Igualmente, ambos queremos expresar nuestra admiración y agradecimiento a David Keightley, aunque sólo Brown tuvo el placer de asistir a su clase de Historia 116A, rebosante de buenos ejemplos, anécdotas pintorescas y controversias aca-

démicas. Entre otras cosas, sentó las bases de sus aportaciones a este libro. De no haber sido por esta clase, su carrera habría seguido un curso diferente.

En los últimos años la investigación ha sido tan productiva, y tan especializada, que a una persona le resulta prácticamente imposible mantenerse al día, pero estamos en deuda con los miembros, respectivamente, de los seminarios universitarios de Columbia y las sesiones durante el almuerzo del Michigan Center for Chinese Studies. Su papel a la hora de mantenernos informados de las tendencias en sinología ha sido indispensable. Además, en Michigan, Bill Baxter ha sido un colega excepcionalmente útil y una fuente constante de alegría y de estimulantes conversaciones, casi a diario, sobre la antigua China. En Columbia, Pei-yi Wu ha sido y sigue siendo un buen amigo, dedicado y encantador.

Aunque nuestros intereses siguen siendo generales, en esta edición hay una clara división temporal de las responsabilidades: Miranda Brown es responsable de los tres primeros capítulos y Conrad Schirokauer del resto. Es evidente a simple vista que somos dos personas muy diferentes: una es joven y mujer, y asciende a toda máquina en su carrera; el otro solicita descaradamente descuentos para jubilados en trenes y aviones, pero no en sus labores académicas, y espera demostrar, por lo menos a algunos, que aún no está «de capa caída». El hecho de que disfrutáramos de nuestra colaboración augura un buen futuro. Hemos mantenido nuestras propias voces e ideas aunque animamos a nuestros lectores a desarrollar las suyas.

Agradecimientos

Debemos expresar nuestro reconocimiento a aquellos que tanto contribuyeron a la edición anterior de este libro y a sus precursores, pero aquí nos limitaremos a nombrar a las personas que han participado directamente en esta edición. Entre ellas figuran Clark Baxter, Paul Massicotte y todo el equipo de la editorial Wadsworth.

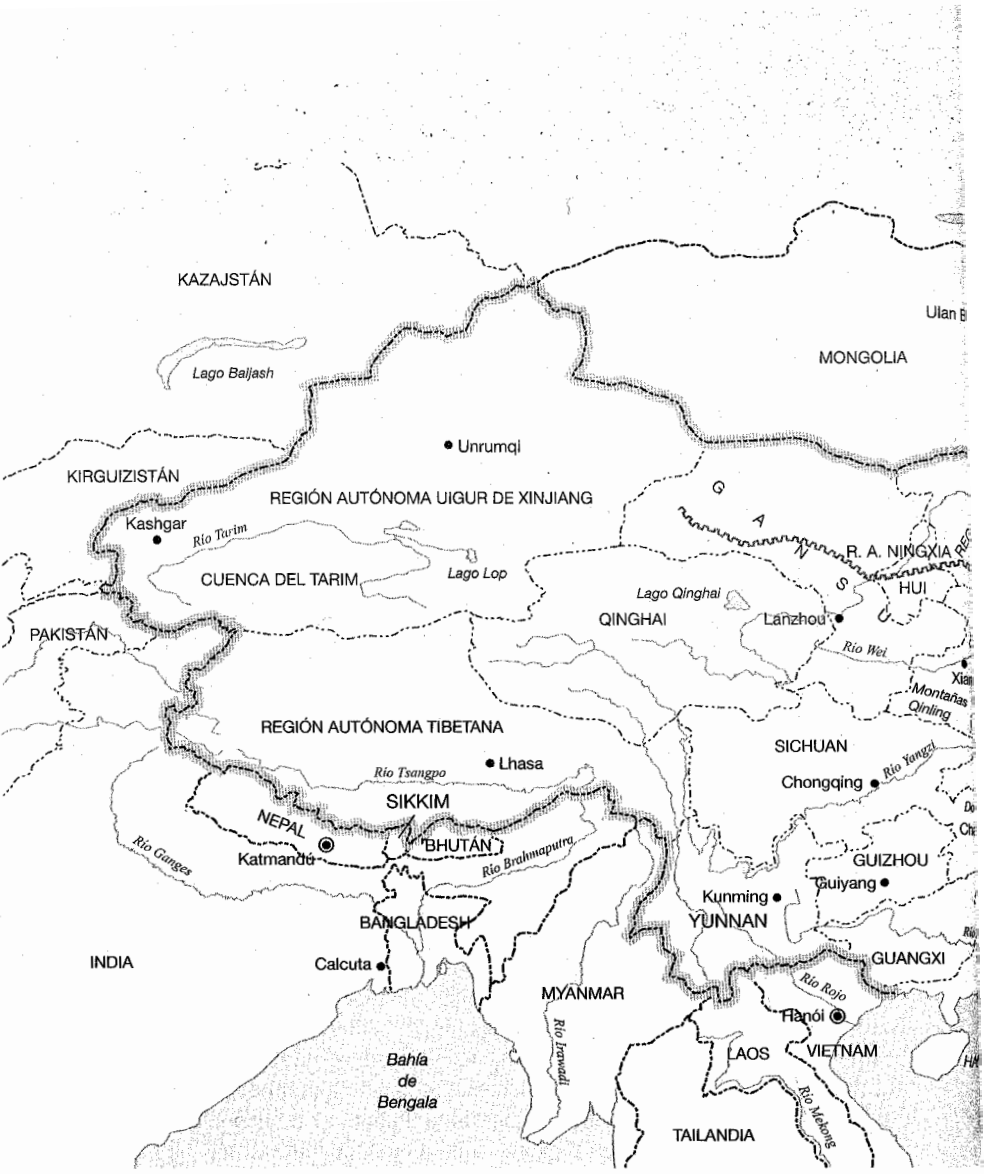
Entre las personas que más han contribuido a hacer que este libro fuera posible se encuentra Michael Nylan, que nos reunió y sigue siendo fundamental a la hora de influir en nuestra comprensión de la antigua China. Queremos dar las gracias a los especialistas cuya lectura crítica de partes del manuscrito evitó que cometiéramos muchos errores u omisiones, aunque no siempre seguimos sus consejos. Varios prefieren mantenerse en el anonimato, pero podemos expresar nuestro reconocimiento a Mark Csikszentmihalyi, Robert Hymes, Jeffrey Barlow, Suzanne Cahill, Craig Canning, W. Dean Kinzley y Huping Ling.

Entre el personal de Columbia, también merece una mención especial Li Feng, al igual que los jóvenes especialistas a los que Schirokauer ha impartido los cursos sobre Asia oriental durante los últimos años, mencionados en orden cronológico: Jaret Weisfogel, Letty Chen, Naomi Fukumori, Katherine Rupp, Suzanne O'Brien, Nicole Cohen, Yasu Makimura y Kerry Ross. Ambos queremos agradecer a nuestros alumnos sus perspectivas e ideas novedosas, en especial a la clase de Asia 455, del invierno de 2004, de Michigan, conejillos de indias de buen grado en una prueba de lectura de todo el material que se ofrece en los capítulos 1-3.

También merece una mención especial el personal de la Starr East Asian Library de Columbia por su ayuda con los libros. Queremos dar las gracias por su ayuda en la producción y reproducción del manuscrito a Lenore Szekely, una estudiante de literatura china en Michigan, y a Diana Nobile-Hernandez, del Heyman Center de Columbia. Una vez más, estamos muy agradecidos a Yangming Chu y Rongxiang Zhang por su ayuda para obtener permisos desde China.

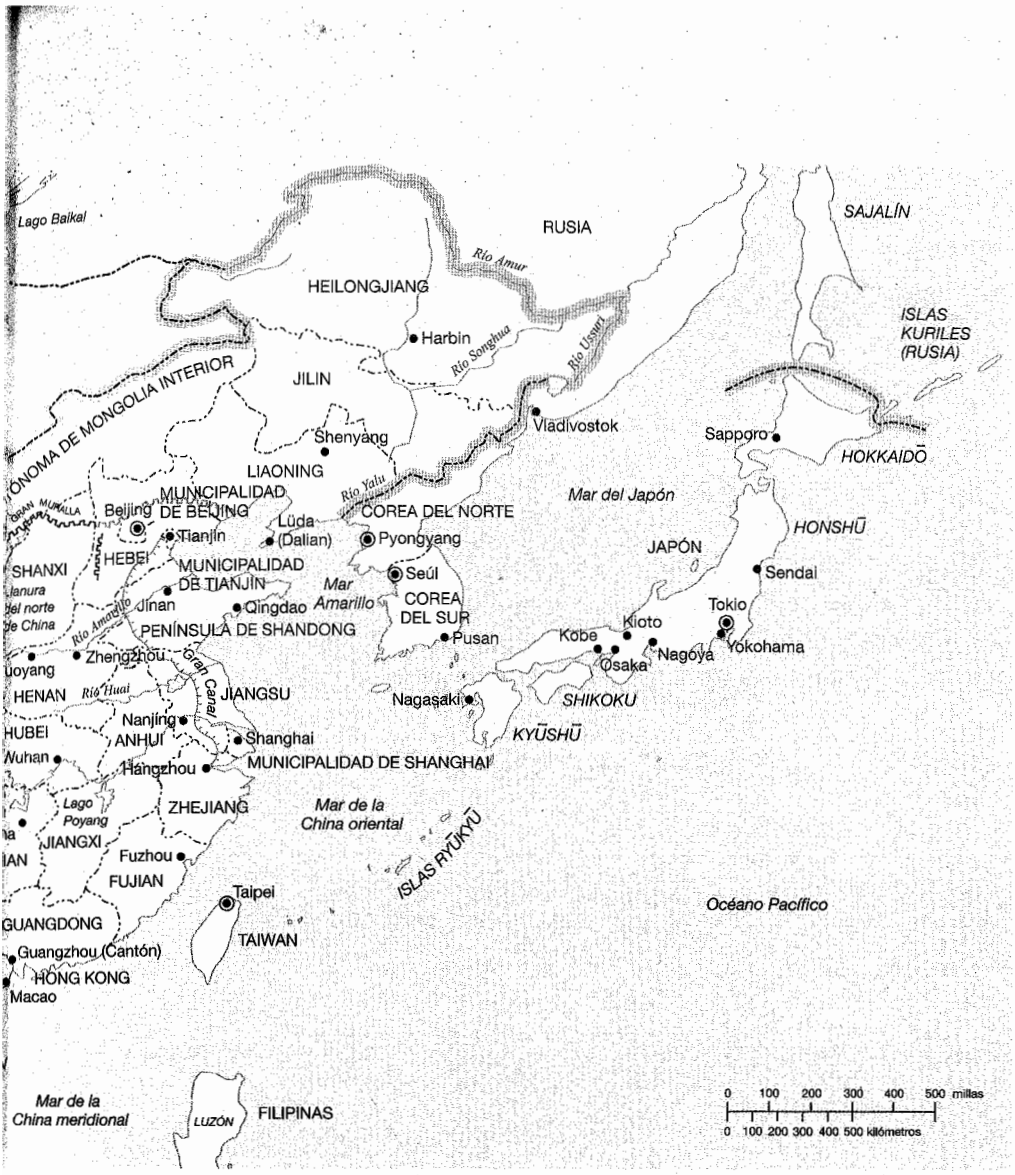
Nuestra mayor deuda es con nuestras familias, que han vivido con este libro y a quienes se lo dedicamos. Lore, también conocida como la señora Schirokauer, no sólo ayudó de forma directa e indirecta en muchos aspectos, sino que también contribuyó mucho en las ilustraciones, que incluyen varias fotografías suyas.

MIRANDA BROWN
CONRAD SCHIROKAUER



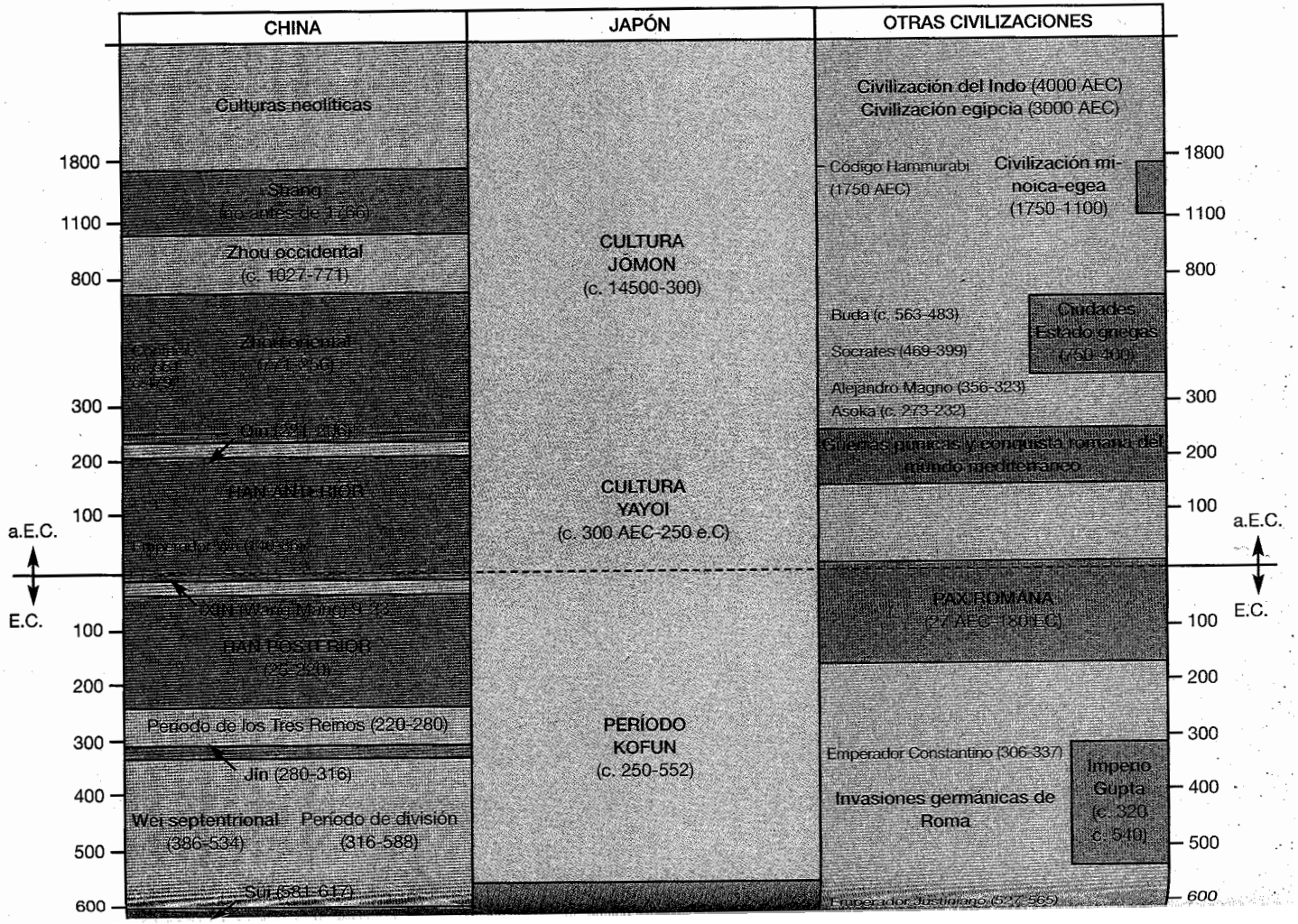
El mapa original muestra tanto las regiones agrícolas que comprende lo que la mayoría de los especialistas llaman China propiamente dicha. También muestra la vasta zona de Asia interior y otros territorios situados más allá de la Gran Muralla que se han incorporado a China sólo en fecha reciente. Mientras que la primera estaba habitada principalmente por los antepasados de los chinos modernos, que eran pueblos agrícolas sedentarios, en los últimos por lo general vivían nómadas.

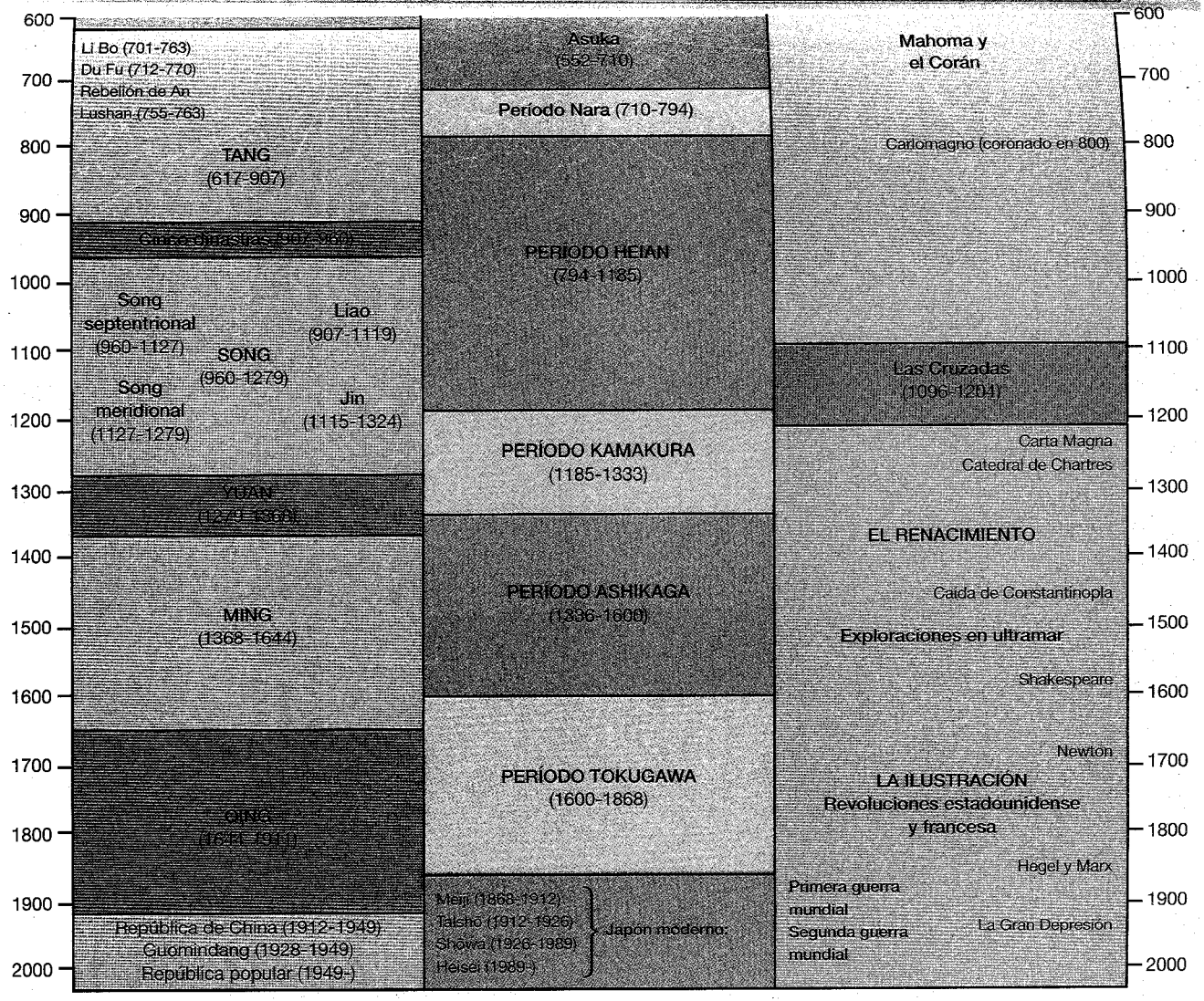
En la zona que ahora comprende China propiamente dicha, la división geográfica básica es entre norte y sur. Esta división dio origen a dos tradiciones agrícolas diferentes desde aproximadamente 5000 a.E.C. El accidente geográfico más destacado del norte es el río Amarillo, que fluye desde las montañas del oeste y a través de las tierras aluviales de la llanura central, y desemboca en el mar cerca de la península de Shandong. En la actualidad, el valle del río Amarillo es una región con un clima tem-



plado, inviernos fríos y veranos cálidos, pero las precipitaciones son escasas. Éste es el caso en el árido oeste, aunque también en las zonas húmedas las precipitaciones anuales son extremadamente variables. Aunque la zona padece sequías, el suelo es fértil. Es una región adecuada para el cultivo del mijo y, en zonas más húmedas, del trigo y las judías.

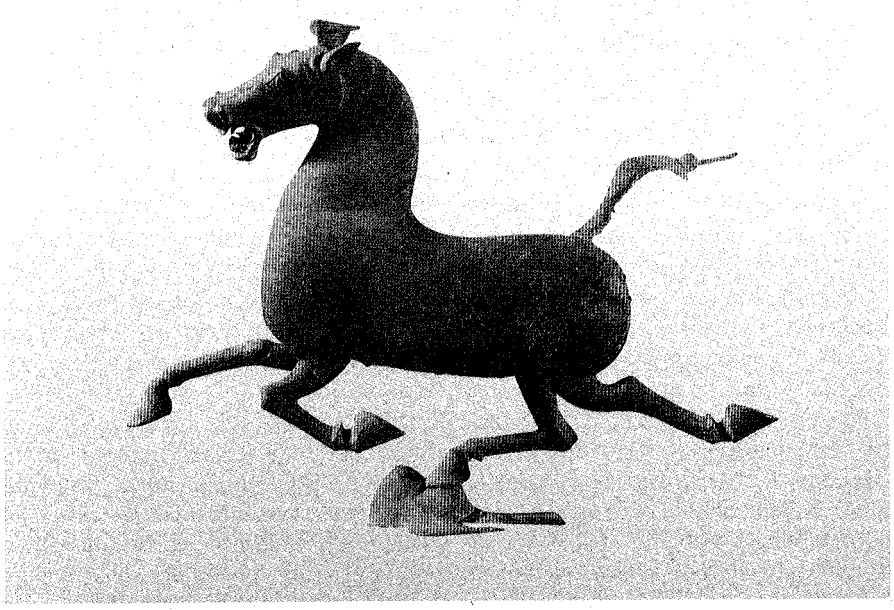
Actualmente, las condiciones que imperan al sur de una línea que discurre aproximadamente a lo largo del paralelo 33, siguiendo las montañas Qinling y el río Huai, son muy diferentes. Allí la lluvia es abundante, el clima subtropical y los suelos lixiviados. El río dominante es el Yangzi, con una longitud de unos 6.000 km –de ahí que el Yangzi también reciba el nombre de Chang jiang o «Río Largo»–. Esta región, una vez que se inventó la tecnología necesaria y se drenó trabajosamente la tierra a lo largo de varios siglos, demostró ser ideal para el cultivo intensivo de arroz.


CHINA
JAPÓN
OTRAS CIVILIZACIONES
Culturas neolíticas
Shang
(c. antes de 1766)
Zhou occidental
(c. 1027-771)
Zhou oriental
(771-256)
Qin (221-210)
HAN ANTERIOR
Emperador Wu (140-87)
XIN (Wang Mang) 9-23
HAN POSTERIOR
(25-220)
Periodo de los Tres Reinos (220-280)
Jin (280-316)
Wei septentrional
(386-534)
Periodo de división
(316-588)
Sui (581-617)
CULTURA
JOMON
(c. 14500-300)
CULTURA
YAYOI
(c. 300 AEC-250 e.C)
PERÍODO
KOFUN
(c. 250-552)
Civilización del Indo (4000 AEC)
Civilización egipcia (3000 AEC)
Código Hammurabi
(1750 AEC)
Civilización minoica-egea
(1750-1100)
Buda (c. 563-483)
Socrates (469-399)
Ciudades
Estado griegas
(750-300)
Alejandro Magno (356-323)
Asoka (c. 273-232)
Guerras púnicas y conquista romana del mundo mediterráneo
PAX ROMANA
(27 AEC-180 EC)
Emperador Constantino (306-337)
Invasiones germánicas de
Roma
Imperio
Gupta
(c. 320
c. 540)
Emperador Justiniano (527-565)
1800
1100
800
300
200
100
a.E.C.
E.C.
100
200
300
400
500
600

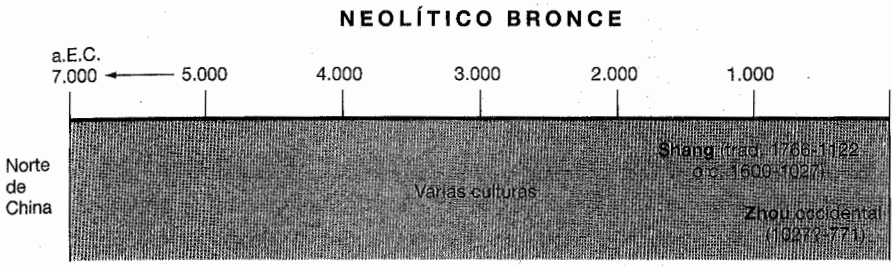

600
700
800
900
1000
1100
1200
1300
1400
1500
1600
1700
1800
1900
2000
Li Bo (701-763)
Du Fu (712-770)
Rebelión de An Lushan (755-763)
TANG
(617-907)
Cinco dinastías (907-960)
Song septentrional
(960-1127)
Liao
(907-1119)
SONG
(960-1279)
Song meridional
(1127-1279)
Jin
(1115-1324)
YUAN
(1279-1368)
MING
(1368-1644)
QING
(1644-1911)
República de China (1912-1949)
Guomindang (1928-1949)
República popular (1949-)
Asuka
(552-710)
Período Nara (710-794)
PERÍODO HEIAN
(794-1185)
PERÍODO KAMAKURA
(1185-1333)
PERÍODO ASHIKAGA
(1336-1600)
PERÍODO TOKUGAWA
(1600-1868)
Meiji (1868-1912)
Taisho (1912-1926)
Showa (1926-1989)
Heisei (1989-)
Japón moderno:
Mahoma y el Corán
Carlomagno (coronado en 800)
Las Cruzadas
(1096-1204)
Carta Magna
Catedral de Chartres
EL RENACIMIENTO
Caída de Constantinopla
Exploraciones en ultramar
Shakespeare
Newton
LA ILUSTRACIÓN
Revoluciones estadounidense y francesa
Hegel y Marx
Primera guerra mundial
Segunda guerra mundial
La Gran Depresión

Parte 1
LA CIVILIZACIÓN CLÁSICA DE CHINA

La primera parte de este libro examina los inicios de la civilización china y de Asia oriental y recorre su historia hasta la dinastía Han. Durante este período, muchas tradiciones institucionales, intelectuales y políticas adoptaron la forma en la que se difundirían tanto sincrónicamente a territorios fuera de China como diacrónicamente a los futuros habitantes de China para constituir un legado que se considera clásico.



1
«China» en la Antigüedad



La cuestión de cuándo y dónde empezó la civilización «china» ha interesado desde siempre a los expertos tanto de China como de América del Norte y Europa. Hace cuarenta años, los expertos de China y de otros lugares estaban de acuerdo en que la civilización china surgió en una zona que ahora se conoce como la llanura del norte de China (véase el mapa general) hace cinco milenios y posteriormente se extendió por el territorio que se convertiría en China antes de diseminarse por el Noreste y el Sureste Asiático. Sin embargo, hace treinta años, los arqueólogos de la República Popular China comenzaron a poner en tela de juicio esta explicación de los orígenes de «China» y, en realidad, de Asia oriental. Este capítulo examina las diferentes explicaciones acerca de los inicios de la civilización china. Y, al hacerlo, muestra que los descubrimientos arqueológicos y los debates académicos ofrecen una visión de los orígenes complicada, cuando no contradictoria.

El período neolítico

La mayoría de las descripciones de los orígenes de la civilización china comienzan con el registro paleontológico. Los primeros vestigios de restos de homínidos fueron descubiertos por los arqueólogos en 1965 en la provincia de Yunnan. Basándose en estos vestigios, los arqueólogos han supuesto que ya había homínidos viviendo en el sureste de China hace un millón de años y que utilizaban el fuego. A partir de los restos fósiles descubiertos anteriormente cerca de

Beijing, los arqueólogos dedujeron que otro tipo de homínido, el Hombre de Beijing (u *Homo erectus pekinensis*), vivió hace aproximadamente medio millón de años en el norte de China. No obstante, el Hombre de Beijing no era un humano anatómicamente moderno, sino un protohumano que utilizaba el fuego y empleaba utensilios primitivos como lascas o guijarros tallados. Por desgracia, poco más se sabe de los antiguos habitantes de lo que se convertiría en China y los expertos sólo pueden especular sobre la relación entre los humanos anatómicamente modernos y sus predecesores.

El período neolítico comenzó en China hace aproximadamente 10.000 años. El término «neolítico» lo utilizan los arqueólogos para describir culturas que empleaban utensilios de piedra pulida, a diferencia de los utensilios más rudimentarios de períodos anteriores. Las culturas neolíticas también se diferenciaban por su cerámica y se las suele asociar con la agricultura y los asentamientos humanos estables. Al igual que en otros lugares del planeta, la agricultura surgió en China hace unos 10.000 años. Según teorías académicas recientes, apareció más o menos al mismo tiempo en el sur y el norte de China. En el sur, los arqueólogos hallaron indicios del cultivo de arroz, así como de la cría de perros y cerdos en la provincia de Jiangxi –en todas las referencias geográficas se utiliza la nomenclatura actual–. Entonces, como ahora, en el sur el clima era cálido y húmedo, idóneo para el cultivo de arroz. Mientras tanto, en el norte surgió el cultivo de mijo. En Nanzhuangtou, una aldea de Hebei, los arqueólogos descubrieron vestigios de los primeros cultivos de mijo, que asimismo se remontan a hace 10.000 años. Como ha señalado recientemente el historiador David Keightley, hace varios mi-

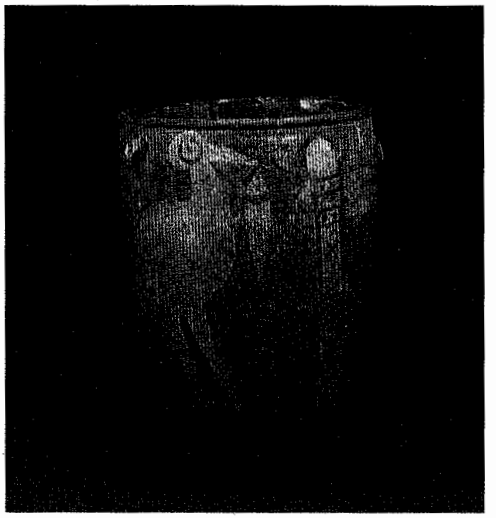


Ilustración 1.1. Urna *gang* de cerámica pintada del norte de China central, c. 3500-3000 a.E.C. Pertenece a la cultura Yangshao. En la cerámica posterior los dibujos de peces se vuelven cada vez más abstractos. (© Museo Nacional de China.)

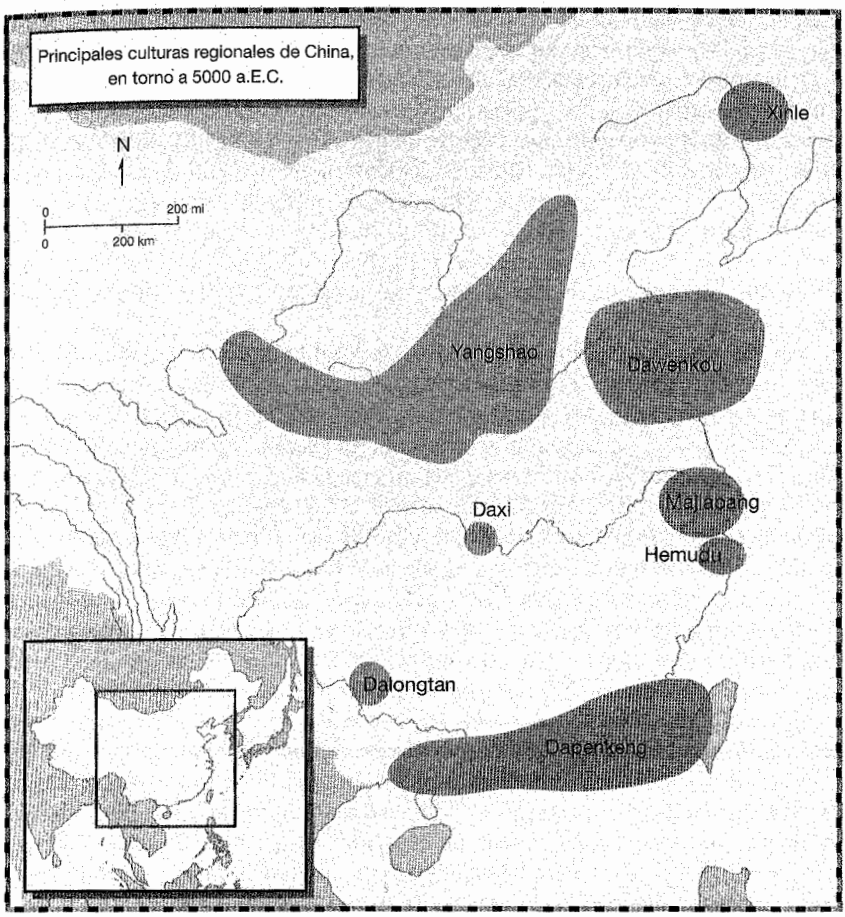


Ilustración 1.2. Mapa de los lugares culturales del período neolítico.

lenios el clima del norte de China era mucho más suave de lo que es en la actualidad: entre aproximadamente 6000 y 1000 a.E.C., la llanura del norte de China, un entorno árido e inhóspito en la actualidad, era una zona más húmeda, más cálida y más templada. Y a juzgar por los restos de monos macacos, chacales e incluso caimanes hallados en el registro fósil, algunas zonas del norte de China podrían haber sido una región subtropical con abundante agua.[1]

Es importante tener presente que la historia del primer período varía continuamente. Los nuevos datos y paradigmas arqueológicos han cambiado y siguen cambiando la manera en que los expertos abordan el problema de los orígenes de la civilización china. Por consiguiente, es pertinente exponer dos teorías, en lugar de una sola, sobre los orígenes.

La tesis de la «zona nuclear» es posiblemente la explicación moderna más antigua sobre los orígenes de la civilización china. De su formulación clásica se encargaría en los años sesenta el arqueólogo Kwang-chih Chang (1931-2001), formado en Estados Unidos, quien posteriormente cambió de opinión. Sostenía que la civilización china se originó a partir de una sola cultura de cultivadores de mijo, la cultura de Yangshao, en la llanura del norte de China. En torno a 5000 a.E.C., esta cultura se propagó hacia el exterior y se extendió desde la costa noreste hasta el Qinghai actual, en el lejano noroeste.[2] Los expertos han podido rastrear la difusión de la cultura de Yangshao basándose en el desplazamiento de su cultura material, en concreto, la cerámica pintada roja o marrón (véase la ilustración 1.1).

Una segunda explicación sobre los orígenes de la civilización china recibe el nombre de tesis de las «esferas interactivas». Se trata, en muchos aspectos, de una revisión de la tesis de la zona nuclear, y sostiene que la de Yangshao fue una de las muchas culturas del período neolítico y tiene en cuenta descubrimientos de otras culturas en varios lugares de China, cada una de ellas con sus propias fases. Entre los ejemplos de estas culturas figuran la Daxi (5000-3000 a.E.C.), las Hemudu y Majiabang (5000-3000 a.E.C.), la Dalongtan, la Dapenkeng (5000-2500 a.E.C.), y la Xinle (7000-5000 a.E.C.), (véase la ilustración 1.2). Cada una de ellas, como señaló Chang en uno de sus últimos artículos, poseía estilos de cerámica distintos. Entre los objetos hallados en Daxi, un yacimiento situado en el valle del río Yangzi, ha aparecido cerámica negra con franjas de color marrón oscuro, a veces con dragones pintados. En cambio, los objetos de cerámica de los yacimientos de Majiabang y Hemudu, situados en el norte de Zhejiang y Jiangsu en la costa oriental, eran de color marrón y negro. Los arqueólogos también han encontrado allí objetos rituales de hueso y marfil decorados con motivos de pájaros o con la forma de éstos. A diferencia de los vestigios de los cultivadores de mijo de Yangshao, los yacimientos de Majiabang o Hemudu indican la presencia de cultivadores de arroz. La coexistencia de diferentes culturas en varios lugares de China no debería sorprender mucho, dado su tamaño y su diversidad geográfica.

Según la tesis de las esferas interactivas, en torno a 4000 a.E.C. varias culturas neolíticas de la llanura del norte de China empezaron a intercambiar y compartir tecnologías entre sí. Según Chang, muchas de estas culturas convergieron aproximadamente un milenio más tarde, aproximadamente en 3000 a.E.C. Chang insistía en que la convergencia de estas culturas dio lugar a la civilización que ahora se denomina «china».[3]

Aunque la segunda tesis, la de las esferas interactivas, tiene sus méritos, muchos expertos la han puesto en tela de juicio. Análisis más recientes de arqueólogos e incluso historiadores que han estudiado textos muy posteriores han cuestionado que el surgimiento de China como una sola civilización coherente se produjera ya en 3000 a.E.C. Algunos críticos señalan, basándose en el registro material, que, si bien es cierto que existía una gran cohesión y unidad entre las culturas de la llanura del norte de China, es importante tener presente que siguió habiendo una gran variación cultural después del período neolítico. Y de hecho, a juzgar por el registro material, hubo culturas materiales importantes, pero diferenciadas, durante las edades de bronce y de hierro y hasta la actualidad –véase

el debate sobre los yacimientos de Xingan y Sanxingdui más adelante en este capítulo–.[4] Otros críticos, que lo abordan desde una perspectiva textual, apuntan a que la propia idea de civilización es una invención relativamente reciente. Estos expertos señalan que hasta el siglo XIX no hubo una sola palabra en chino para designar a «China». Antes del siglo XX, al territorio que se convertiría en China se le conocía por el nombre de las sucesivas dinastías, como los Qin, los Han o, en fecha muy posterior, el Gran Estado Qing (*da Qing guo*).[5]

Los orígenes de la escritura china

En la antigüedad, el lugar que ahora conocemos como China era una zona con mucha diversidad étnica y lingüística, habitada por hablantes de muchas lenguas pertenecientes a diferentes familias, de las que los lingüistas han identificado diez. Posiblemente la familia de lenguas más importante era la sinotibetana, una familia lingüística que posteriormente dio origen al chino y el tibetano modernos. Un segundo grupo de lenguas que todavía se encuentran en la China actual era el de las lenguas austroasiáticas, que probablemente se hablaba en el sur de China en época preimperial y más tarde dio origen a lenguas modernas como el vietnamita y el jemer. La influencia del grupo austroasiático aún se detecta en préstamos empleados en el chino moderno como *Yue*, un topónimo chino –por ejemplo, Yuenan para Vietnam–, *jiang*, una palabra para «río», y *hu*, que significa «tigre».[6] Una tercera familia de lenguas que estuvo presente fue la indoeuropea, una familia que, entre otras, dio origen al francés, inglés y hindi modernos. Los expertos saben que algunos hablantes de lenguas indoeuropeas vivieron en zonas de lo que ahora es el noroeste de China gracias al descubrimiento de manuscritos escritos en una lengua indoeuropea llamada tocario y que datan de aproximadamente 600 E.C. Además de estos manuscritos, la presencia de hablantes de indoeuropeo es perceptible en la existencia de préstamos del tocario. Así, el término del chino moderno para designar la miel (*mi*) fue tomado del término tocario para miel.[7] Además del sinotibetano, el austroasiático y el indoeuropeo, en los límites de la China actual también figuraban el grupo tai-kadai –que dio origen al actual zhuang–, el hmong-mien –que dio origen al miao-yao–, el austronesio –el antecesor de la lengua que todavía habla el pueblo original de Taiwan–, el altaico –que dio lugar a las lenguas túrquicas y al mongol, y posiblemente también al co-

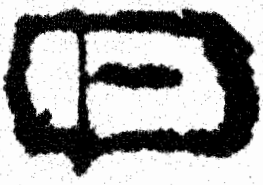


Ilustración 1.3. El carácter para «sol», *ri*, como aparece en las inscripciones de los huesos oraculares de los Shang.

reano y el japonés–, y el xiongnu –que dio origen a las lenguas yeniseianas que ahora se hablan en Siberia.[8]

Los orígenes de la escritura china son difíciles de trazar. Algunos expertos chinos han especulado que los primeros vestigios de escritura son anteriores a los Shang (c. 1500-1055 a.E.C.) y se encuentran en fragmentos de cerámica neolítica que datan del quinto milenio antes de la era común. Es cierto que los arqueólogos han descubierto ocasionalmente piezas de cerámica con marcas grabadas o pintadas, pero es difícil verificar si estas marcas formaban parte o no de una escritura, ya que ninguna de ellas coincide con ninguno de los caracteres hallados en los huesos oraculares de los Shang. También se ha especulado que el sistema de escritura chino fue importado de fuera de China. Aunque existe una clara posibilidad de que así sea, hasta ahora hay pocas pruebas que corroboren esta hipótesis. En vista de la escasez de pruebas sobre los orígenes de la escritura anterior a los Shang, la mayoría de los expertos coincide ahora en que la aparición de la escritura china probablemente se produjo poco antes de 1200 a.E.C. y su origen fue autóctono.[9]

Un mito común sobre la escritura china es que, a diferencia de nuestro alfabeto, consta de pictogramas e ideogramas. Los pictogramas son representaciones pictóricas estilizadas de cosas, mientras que los ideogramas son representaciones visuales de una cosa o concepto mediante la asociación. Quienes afirman que la lengua china es pictográfica suelen mencionar caracteres, como «sol», que se podría interpretar como una representación visual del sol (véase la ilustración 1.3). Sin embargo, pocos caracteres, antiguos o modernos, son verdaderos pictogramas.[10] Como demuestra la ilustración 1.4, no se puede decir que los primeros caracteres representan «dragón» simplemente con verlos. Los primeros caracteres chinos, al igual que nuestras palabras alfabéticas, representan palabras.

Otro mito común es que la escritura china es exclusivamente no fonética. Aunque es cierto que no es tan fonética como la nuestra, la mayoría de los caracteres tienen algún componente fonético. Incluso en la antigua China, la mayoría de los caracteres chinos tenían dos componentes gráficos. Uno de estos elementos representaba los sonidos de una palabra. El otro componente, el significante o radical, que se utilizó de forma poco coherente antes de los siglos I o II a.E.C., diferenciaba el significado de la grafía de sus homófonos. Como ejemplo véanse los siguientes caracteres:

1. *mu* 幕 «tienda» (radical «tela»)
2. *mu* 慕 «anhelar» (radical «corazón»)
3. *mu* 墓 «tumba» (radical «tierra»)
4. *mu* 募 «convocar» (radical «fuerza»)

En el chino moderno, estos cuatro caracteres tienen la misma pronunciación porque todos se leen con un tono descendente. Además, todos ellos comparten un componente gráfico, situado en la parte superior del carácter. Sin embargo, cada uno de los cuatro caracteres se distingue por su radical, que aquí se sitúa en la mitad inferior del carácter. Estos principios básicos ya están presentes en los primeros ejemplos conocidos de escritura.[11]

Ilustración 1.4. Primera escritura china: inscripciones en bronce (trazo grueso) y hueso (trazo fino) (Caligrafía del doctor Léon L. Y. Chang).

Si bien es cierto que los principios básicos de la escritura china ya están presentes en los huesos oraculares, la lengua china distaba mucho de ser inmune al cambio. En primer lugar, los sonidos de las palabras han cambiado enormemente. El carácter para «humanos», que ahora se pronuncia *ren*, se pronunciaba *nin* en los primeros tiempos de la dinastía Zhou occidental (siglos XI-XII a.E.C.). Además, no se puede decir que la escritura estuviera normalizada en el primer período. Los radicales se usaron de forma incoherente hasta la dinastía Han (206 a.E.C.-220 E.C.). Los caracteres también estaban sujetos a variaciones regionales y eran muy diferentes unos de otros (véanse las ilustraciones 1.5 y 1.6).

El surgimiento de la edad de bronce

El neolítico final no sólo fue un período con una considerable diversidad cultural, sino también un período de grandes cambios sociales, como atestigua el registro material descubierto en los yacimientos de la cultura de Longshan (3000-2000 a.E.C.), que se encuentran en el noroeste de Henan, el suroeste de Shanxi, el este de Shaanxi y el litoral oriental. Por ejemplo, en la llanura del norte de China, a los arqueólogos les han sorprendido las diferencias entre los yacimientos de Longshan y los de la cultura de Yangshao anterior. Una de las principales diferencias es la existencia de poblaciones con fortificaciones construidas con tierra apisonada en los yacimientos de Longshan, lo que sugiere la necesidad de las comunidades de defenderse frente a «otros» hostiles. Otra diferencia importante es la concentración de riqueza en las tumbas de la élite de Longshan, lo que sugiere que la distribución de la riqueza en esta sociedad, a diferencia de lo que sucedía en la de Yangshao, era sumamente desigual.[12]

El aumento de la estratificación social es una de las tendencias del neolítico final que prefiguraron los avances de la edad de bronce china, que comenzó en torno al segundo milenio antes de la era común. Antes de continuar, es pertinente mencionar cómo definen los arqueólogos la edad de bronce en China y en otros lugares. Como indica su nombre, las culturas de la edad de bronce se caracterizan por el uso del bronce y el desarrollo de la tecnología metalúrgica. También se asocian con una serie de acontecimientos sociales y políticos importantes: como ya se ha mencionado, una marcada diferenciación social y económica; el desarrollo de núcleos urbanos; y la especialización profesional. Dos dinastías, la Shang (c. 1500-1045 a.E.C.) y la Zhou occidental (1055-771 a.E.C.), se incluyen en la categoría de las civilizaciones de la edad de bronce.

Los Shang

Pese a que los Shang fueron la primera civilización dentro de la China actual de la que se sabe que dejó registros escritos, sus orígenes son oscuros. Esto se debe a que los primeros escritos conservados se remontan a la última parte de la dinastía, es decir, a los siglos XII y XI a.E.C. Las crónicas tradicionales chinas, basadas en registros muy posteriores, fijan la fecha de la fundación de la dinastía Shang varios siglos antes, en 1766 a.E.C. Sin embargo, la mayoría de los arqueólogos cree ahora que los Shang surgieron de la cultura Longshan y de otras culturas neolíticas posteriores en el norte y el noreste de China algo más tarde, en torno a 1500 a.E.C.[13]

Los primeros vestigios de los Shang proceden de un yacimiento en el norte de China central llamado Erlitou, cerca del Luoyang actual. En él los arqueólogos descubrieron los cimientos de grandes edificios, una fundición, cerámica y vasijas de bronce fundido. Y a partir de todos estos objetos, se ha deducido que la civilización de Erlitou, o mejor aún, los primeros Shang, ya contaban con una gran diferenciación profesional. Sin embargo, yacimientos posteriores de los Shang descubiertos en Erligang, en el noroeste de China, dejan entrever una sociedad y un Estado aún más complejos en los siglos XV y XIV a.E.C. Allí los arqueólogos hallaron indicios de que las vasijas de bronce eran aún más numerosas y su diseño más sofisticado, lo que sugiere que, para entonces, la producción de bronce ya se había convertido en una empresa a gran escala. Y lo que es más sorprendente, las vasijas de Erligang fueron encontradas fuera del valle del río Amarillo, lo que indica que la tecnología de Erligang se había difundido ampliamente.[14]

En el último período de la dinastía Shang (c. XII a.E.C.) disponían de fuentes escritas. Una de las fuentes más importantes, si no la más importante, para comprender a los Shang son las inscripciones de los huesos oraculares, registros adivinatorios de los reyes Shang grabados sobre escápulas de ganado y caparazones de tortuga. Los expertos tuvieron conocimiento por primera vez de las inscripciones en huesos oraculares en 1898 y en seguida comprendieron que se trataba de los registros perdidos de los reyes Shang. A lo largo del tiempo, los arqueólogos han reunido y desenterrado fragmentos de unos 200.000 huesos oraculares en

Ilustración 1.5. La primera imagen superior muestra una inscripción en bronce que data del siglo IV a.E.C., del Estado de Zhongshan, en el norte de China, cerca de la actual Beijing. Como se puede apreciar a simple vista, la escritura de la zona de Zhongshan tendía a ser alargada (© Berkeley, Society for the Study of Early China, 1997).

la zona cercana a la Anyang actual, la que fuera la última capital de los Shang. El descubrimiento de los huesos oraculares no sólo ha mejorado mucho nuestro conocimiento de los Shang, sino que también ha confirmado de forma independiente que las crónicas posteriores tenían cierta base histórica teniendo en cuenta el registro que se conserva de los Shang.

El hueso oracular que se muestra en la ilustración 1.7. documenta varias adivinaciones del reino del rey Wuding (1200-1180 a.E.C.). La inscripción, interpretada y traducida al inglés por David Keightley, confirma el pronóstico de desastre para el rey. Dice lo siguiente:

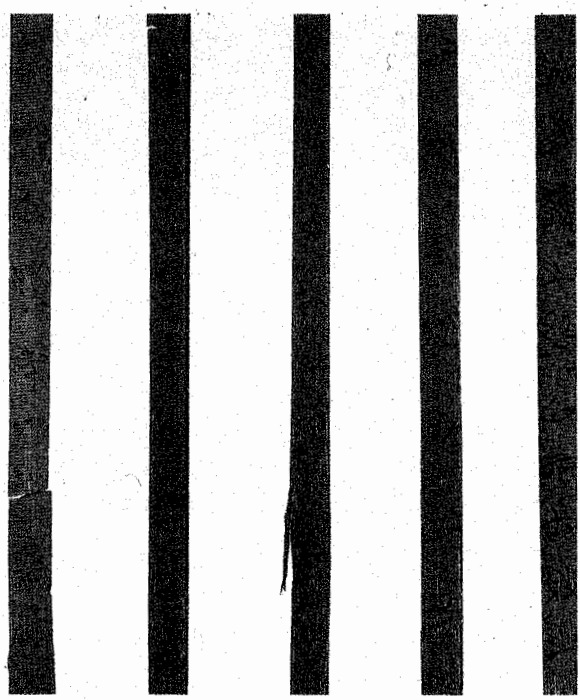


Ilustración 1.6. La imagen superior es un ejemplo de escritura Chu del sur de China (la actual Hubei) sobre bambú del siglo IV a.E.C. A diferencia de los grafos de las imagen de la ilustración 1. 5., los que aparecen aquí, desenterrados en una tumba del sur, en la actual Hubei, son relativamente anchos y gruesos (© Editorial de Reliquias Culturales).

> *[Prefacio:]* Grietas del día *guisi* [día 40], Que adivinó: «En los próximos diez días no habrá desastres». *[Pronóstico:]* «Habrá calamidades; puede que alguien traiga noticias alarmantes». *[Verificación:]* Cuando llegó el quinto día, *dingyou* [día 34], alguien trajo noticias realmente alarmantes del oeste. Guo de Zhi [un general de los Shang] informó y dijo: «Los Tufang [un país enemigo] han atacado nuestras fronteras orientales y se han apoderado de dos asentamientos». Los Gongfang [otro país enemigo] también invadieron los campos de nuestras fronteras occidentales.[15]

Los huesos oraculares, junto con el descubrimiento de miles de objetos de bronce rituales de los Shang, han aportado a los historiadores información valiosa sobre las vidas de los gobernantes Shang. Revelan hasta qué punto el culto a los ancestros dominaba la religión y la cultura política de los Shang. Los reyes Shang creían que sus antepasados desempeñaban un papel activo en sus vidas diarias y en sus destinos. Los antepasados podían interceder por los reyes Shang ante la deidad de los Shang, Di (el Señor de lo Alto), para asegurar buenas cosechas y la victoria en la guerra; las primeras nutrían las campañas militares y las exhibi-

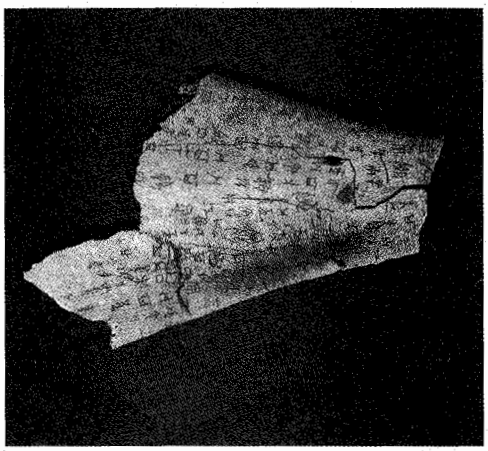


Ilustración 1.7. Hueso oracular del reinado del rey Wuding (siglo XII a.E.C.). Según David Keightley, los Shang utilizaban huesos oraculares reuniendo escápulas de ganado y caparazones de tortuga. Se mataba al ganado y a las tortugas, y se limpiaban los huesos antes de agrietarlos ritualmente aplicándoles calor. Posteriormente se interpretaban las grietas como una respuesta propicia o desfavorable de los antepasados a una pregunta. Por último, se grababa en las escápulas y los caparazones un registro de la adivinación (© C.V. Starr East Asian Library, Columbia University).

ciones de poderío militar con las que afirmaba su poder. No es de sorprender que la legitimidad de los reyes Shang se basara en el poder y la influencia de sus antepasados. Los antepasados también castigaban a los reyes mortales –a veces con dolores de muelas– y les ofrecían pistas sobre el futuro.[16] Por ejemplo, en una ocasión el rey Wuding hizo una predicción sobre el embarazo de una de sus consortes. La inscripción dice:

> Grietas en *jiashen* [día 21], Que adivinó: *[Carga:]* «El parto de la señora Hao será bueno». *[Pronóstico:]* El rey leyó las grietas y dijo: «Si el parto es en un día *ding*, será bueno; si es en un día *geng*, será sumamente auspicioso». *[Verificación:]* [Tras] treinta y un días, en *jiayin* [día 51], dio a luz; no fue bueno; fue una niña».[17]

En vista de la importancia de los antepasados, no sorprende que los Shang prestaran una «atención constante» al trato de los muertos especiales.[18] Los muertos de la élite Shang, que incluía a élites menores así como a miembros de la estirpe real Shang, eran enterrados por todo lo alto: cuanto mayor era la categoría del individuo, más grande era la tumba. El coste de construcción de las tumbas de las élites menores era alto y solían tener una rampa. Los reyes Shang, que ocupaban la cima de la jerarquía política y social, eran enterrados en enormes cámaras funerarias excavadas a mucha profundidad en el suelo y conectadas con la superficie por cuatro rampas.[19] Además de ser grandes, las tumbas de las élites Shang solían estar llenas de suntuosas ofrendas. La tumba de la consorte de Wuding, la

Ilustración 1.8. Fotografía que muestra a las víctimas de un sacrificio halladas en una tumba de los Shang. Los seres humanos sacrificados eran decapitados y desmembrados antes de ser enterrados en las fosas y en las rampas de la tumba (Loewe y Shaughnessy, *The Cambridge History of Ancient China*).

señora Hao, es un buen ejemplo. Es probable que, en el contexto general, su tumba fuera relativamente modesta, pero cuando los arqueólogos la excavaron en 1976, descubrieron 468 objetos de bronce, que en total pesaban más de 1,5 toneladas, 755 objetos de jade y 6.880 conchas de caurí.[20] Si la tumba de la señora Hao era modesta, cabe preguntarse qué tesoros debían albergar las tumbas de los reyes Shang, que fueron saqueadas hace mucho tiempo por ladrones de tumbas. Hay todavía más pruebas de que las élites Shang prestaban una atención constante a sus muertos especiales: los sacrificios humanos. Aunque los sacrificios humanos no eran algo nuevo –las élites Longshan también sacrificaban a seres humanos para acompañar a sus muertos especiales–, la magnitud de los mismos sí que lo era y quizá también constituía algo exclusivo de las élites Shang. En una necrópolis relativamente modesta de un miembro de la élite, como la de la señora Hao, sólo había unas diez víctimas. Sin embargo, una necrópolis particularmente suntuosa podía contener hasta 400 víctimas. La mayoría de ellas eran varones jóvenes de categoría social baja, probablemente prisioneros de guerra extranjeros, pero en algunas tumbas también había mujeres y niños entre las víctimas. Y aún en otros casos, entre los muertos había víctimas de clase alta: miembros de la familia real o personas dependientes de los difuntos, acompañados, a su vez, de *sus propios* sacrificios humanos (véase la ilustración 1.8).[21]

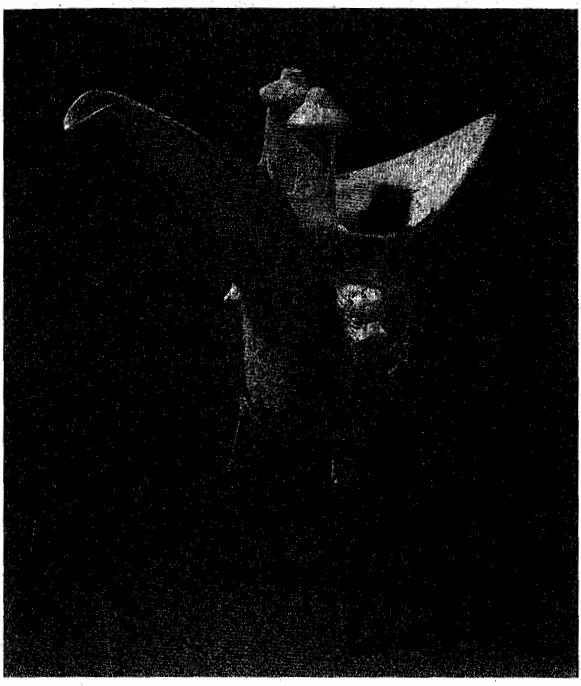


Ilustración 1.9. Vasija de vino o *jue* de bronce, que data del período Shang, c. 1200 a.E.C. Mide 37,3 cm y pesa 4,5 kg. Se trata de un tipo de vasija ritual de los Shang muy común utilizada por las élites políticas (© HIP/Scala/Art Resource, NY).

Los lujosos entierros de la élite Shang sugieren que disponían de la mayor parte de la riqueza y de los recursos humanos. Controlaban un enorme ejército de trabajadores forzados, que representaban la base del poder del Estado: «Servían en los ejércitos, construían palacios-templos, excavaban tumbas, transportaban provisiones, roturaban la tierra y la cultivaban, y trabajaban en las diversas tareas de producción y fabricación que exigían las élites».[22]

La magnitud de los recursos materiales de las élites Shang quizá se pone de manifiesto con más claridad en el uso a gran escala de costosos objetos de bronce. Para fabricar las vasijas de bronce que las élites usaban para beber, para los banquetes y para realizar sacrificios a los ancestros se necesitaba una industria minera y siderúrgica a gran escala y bien organizada con mano de obra forzada, así como un alto grado de especialización profesional. Esta especialización profesional es evidente en la calidad de los bronces de los Shang, que eran célebres por la claridad de sus detalles y la perfección de su acabado (véanse las ilustraciones 1.9 y 1.10). Los objetos de bronce eran fabricados en fundiciones instaladas en las afueras de las ciudades por artesanos cuyas viviendas quedaban fuera de las murallas de la ciudad. Las viviendas de los artesanos que trabajaban el bronce

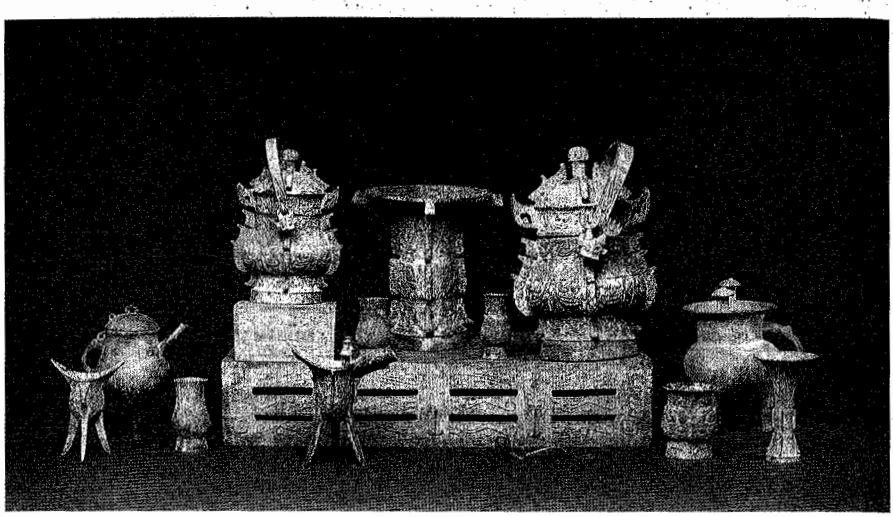


Ilustración 1.10. Colección de piezas de bronce (© Metropolitan Museum of Art, Munsey Fund, 1931. [24.72.1-14]. Fotografía de Schecter Lee. © 1986 The Metropolitan Museum of Art).

tenían el suelo de tierra apisonada. Pese a no ser nada lujosas, estas casas eran mejores que las de los campesinos, que habitaban viviendas semisubterráneas. El bronce era un material reservado casi exclusivamente a la élite, ya que los campesinos seguían empleando herramientas de piedra y métodos agrícolas del neolítico.

Las vasijas de bronce de la élite gobernante se fundían con diferentes formas. Algunas formas se inspiraban en tradiciones alfareras más antiguas. En cambio, otras se basaban en recipientes de materiales más perecederos. Y aún había otras que eran nuevas, y se trataba de recipientes para almacenar o servir varios sólidos y líquidos empleados en las ceremonias rituales.

Por lo general, en los objetos de bronce de los Shang todo el espacio estaba decorado. Uno de los adornos más populares eran las figuras de animales reales e imaginarios. La ilustración 1.10 muestra algunos ejemplos. Las piezas de esta colección de objetos de bronce datan de finales de la dinastía Shang o quizá de principios de la dinastía Zhou. Esta colección incluye vasijas de varios estilos. Lo que mejor se aprecia en la ilustración son las cabezas, quizá de carnero, en las asas de las dos vasijas rituales de la parte superior y la criatura con una sola pata que parece un dragón. Algunas formas abstractas también se inspiran en animales. Por ejemplo, en el *gu* (la vasija que aparece en la ilustración en la parte delantera, en el centro), el adorno vertical, que parece el pétalo de una flor, es una estilizada cigarra. Otras figuras, como el *taotie*, el motivo más común en las primeras piezas de bronce, son todavía más abstractas (véase la ilustración 1.11). El *taotie*, que algunos expertos creen que representa un ser mitológico, también se muestra de

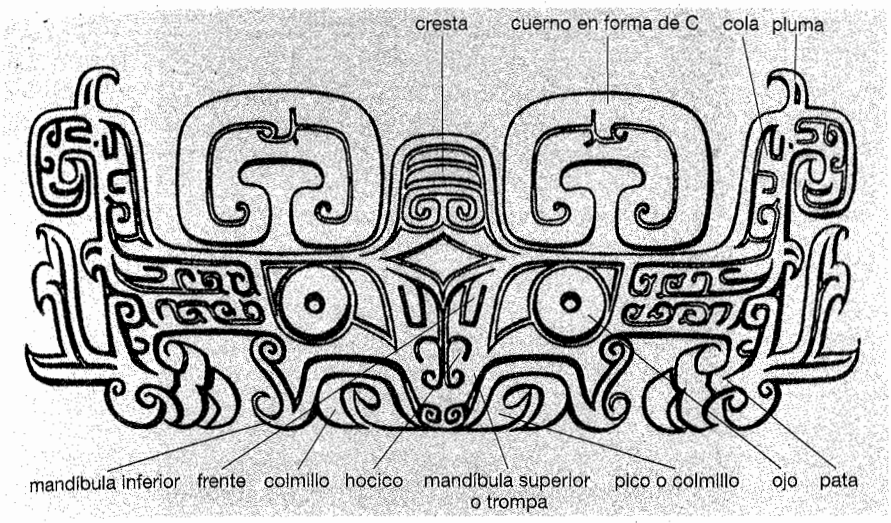


Ilustración 1.11. Dibujo de un *taotie* (En William Willets, *Chinese Art, vol. 1* [Hamondworth, Inglaterra, 1958], con permiso de Penguin Books Ltd. y cortesía de William Willets).

frente, como si estuviera aplastado en un plano horizontal para formar un dibujo simétrico. A lo largo de los siglos, han surgido diferentes explicaciones sobre el *taotie*. Algunos comentaristas de finales de la dinastía Zhou lo describían como un hombre codicioso a quien los Shang desterraron para que protegiera un extremo del cielo de monstruos malignos o, aún más fantasioso, un monstruo dotado únicamente de una cabeza, que trata de devorar a los hombres pero sólo se daña a sí mismo. No obstante, hay dudas sobre hasta qué punto se deben tomar en serio estas explicaciones. Uno de los problemas es que no se identificó la figura que aparecía en las piezas de bronce como un *taotie* hasta mucho más tarde, es decir, en la dinastía Song (960-1279 E.C.).

Pese a lo impresionante que es el registro escrito y material de los Shang, es importante tener presente que no fueron la única civilización material avanzada dentro de las fronteras de la China actual. En el siglo XIII a.E.C., las tecnologías y los estilos de fundición del bronce de la zona del río Amarillo se extendieron a otros lugares e impulsaron el desarrollo de otras civilizaciones de la edad de bronce muy diferenciadas. Dos de estas civilizaciones fueron descubiertas en los años treinta del siglo XX: una de ellas en la zona del bajo Yangzi y la otra en el suroeste de China.

En 1972, los arqueólogos descubrieron una nueva civilización cuando excavaban en una rica tumba de Xingan, en la provincia de Jiangxi, que databa de aproximadamente 1200 a.E.C., lo que la convertía en contemporánea, más o menos, de los últimos reyes Shang. Es la tumba más rica de la edad de bronce jamás descubierta en la China actual. Es evidente que muchos de los objetos hallados en

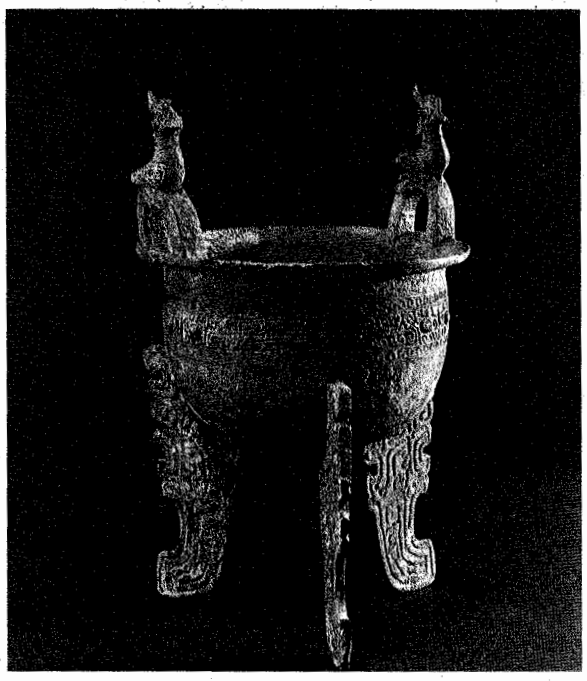


Ilustración 1.12. Trípode de bronce del yacimiento de Xingan, provincia de Jiangxi (c. 1400-1200 a.E.C.). Tiene 62,40 cm de altura con un diámetro de 15,5 cm y pesa 28,5 kg (© Asian Art & Archaeology, Inc./CORBIS).

ella, como la vasija ritual de bronce que muestra la ilustración 1.12, revelaban la difusión de las tecnologías de fundición del bronce de Erligang o mediados de la dinastía Shang. Sin embargo, no cabe duda alguna de que los objetos no los habían fabricado artesanos Shang ni eran meras copias de objetos de bronce de los Shang. Como sostiene Bagley, los bronces poseían «un carácter innegablemente local» y, por ello, sugiere que los artesanos locales habían adaptado las tecnologías y los estilos de la llanura del norte de China para crear productos que se ajustaran a los gustos locales.

La segunda civilización es la de Sanxingdui, en el suroeste de China, descubierta en 1980. Los arqueólogos chinos desenterraron allí los restos de la muralla de una ciudad y dos depósitos sacrificiales, que, al igual que el yacimiento de Xingan, también databan de aproximadamente 1200 a.E.C. En las fosas se halló una rica cultura material, incluidos varios centenares de objetos de bronce, jade y oro, caparazones de caurí y trece colmillos de elefante. Al igual que los objetos del yacimiento de Xingan, algunos de los vestigios materiales de Sanxingdui sugieren contactos tempranos con los precursores del neolítico superior de los Shang y con *otras* civilizaciones de la edad de bronce no Shang de la región del Yangzi medio. Curiosamente, no hay indicios de que los artesanos de

Sanxingdui, a diferencia de sus contemporáneos de Xingan, tuvieran mucho contacto con la cultura Shang.[23] De hecho, gran parte de la cultura material del yacimiento de Sanxingdui sugiere claramente que representa una tradición diferente de las de la llanura del norte de China. Por ejemplo, en una de las fosas sacrificiales, los arqueólogos descubrieron una estatua de tamaño natural sobre un pedestal, cuarenta y una cabezas y unos veinte objetos parecidos a máscaras (véase la ilustración 1.13). Estas máscaras han llamado la atención de los expertos porque son muy diferentes de todo lo que se ha descubierto en la llanura del norte de China, donde los artesanos mostraron poco interés por las representaciones humanas.[24]

La dinastía Zhou occidental

Los ejércitos Zhou occidentales, capitaneados por el rey Wu (r. 1049/45-1043 a.E.C.), invadieron la llanura central y derrotaron al último rey Shang en la batalla de Muye en torno a 1045 a.E.C. Desde entonces, y durante varios milenios, no se consideró que este suceso fuera un simple golpe de Estado, sino que, como ha apuntado acertadamente Edward Shaughnessy, representaba nada menos que la voluntad del Cielo. Las siguientes estrofas de las *Odas* (*Shi*) conmemoraban retrospectivamente el suceso:

> Las legiones de Yin-Shang,
> con sus estandartes como un bosque,
> avanzaban en formación en el campo de Muye.
> «Levantaos, mis señores,
> el Señor de los Alto os mira desde arriba;
> no vaciléis».
> El campo de Muye se extendía inmenso.
> Resplandecían los carros de sándalo.
> Los tiros de cuatro caballos eran tan fuertes.
> Allí estaba el general Shangfu.
> Se alzó como un águila.
> Fue en auxilio del rey Wu,
> y atacó al gran Shang.
> La mañana del encuentro era clara y luminosa.[25]

Según historiadores chinos posteriores, la razón de que la dinastía Shang perdiera su autoridad fue que sus gobernantes no habían servido al pueblo. Como consecuencia, el Cielo (*Tian* –la máxima deidad de los Zhou– revocó su mandato y se lo concedió a la dinastía Zhou, que contaba con una buena provisión de hombres virtuosos. Pero el mandato de los Zhou tampoco duró. En menos de 300 años el ciclo dinástico ya se había completado. Al igual que sus predecesores Shang, los últimos reyes de la dinastía Zhou occidental habían desatendido sus responsabilidades como guardianes del pueblo. Según una leyenda que cuenta el historiador Sima Qian (c. 140-c. 90 a.E.C.), el último de los reyes Zhou occidentales, You

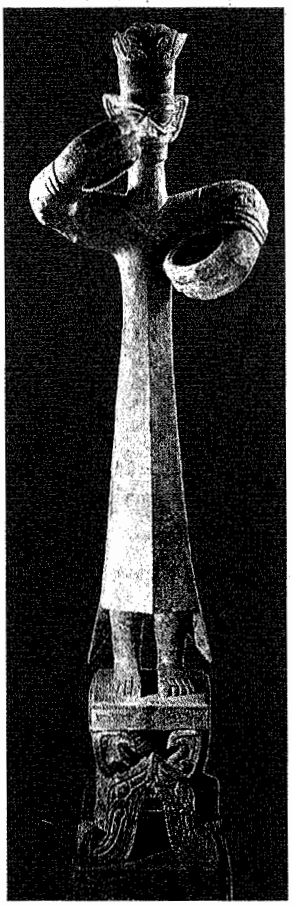


Ilustración 1.13. Estatua de pie de bronce de Sanxingdui, Sichuan, c. 1300-1100 a.E.C. La estatua mide 262 cm (© Editorial de Reliquias Culturales).

(r. 781-771 a.E.C.), era el arquetipo de un mal último gobernante de una dinastía. El rey You, que estaba lócamente enamorado de una concubina real de supuesto origen sobrenatural, no escatimaba esfuerzos o gastos para tratar de complacer a su amada, pero no servía de nada. Un día encendieron por error una almenara para avisar de la invasión de un grupo extranjero, los Quanrong. Y, como era costumbre, todos los señores que habían jurado proteger al rey concurrieron a la capital dispuestos a luchar contra los invasores. Este espectáculo fascinó a su amada, por lo que el rey hizo que encendieran otra almenara para que los señores acudieran a la capital. Lo hicieron repetidas veces, pero cada vez que encendían la almenara, disminuía el número de los señores del rey que se presentaban en la capital. Finalmente, en 771 a.E.C., los Quanrong iniciaron una invasión. Encendieron la alme-

nara, pero ninguno de los señores acudió en ayuda del rey. El rey fue asesinado, la capital saqueada y los Zhou occidentales tuvieron un final bastante ignominioso.[26]

Antes de entrar en detalles sobre los orígenes y la evolución de los Zhou occidentales, es oportuno hacer una breve mención a nuestras fuentes. Un grupo de fuentes son textos, probablemente de fecha posterior y cuya procedencia se desconoce, entre los que figuran las *Odas* (*Shi*), los *Documentos* (*Shangshu*) y las *Mutaciones* (*Yi*). Una segunda fuente para los historiadores son las decenas de miles de inscripciones grabadas en las vasijas rituales de bronce. Aunque por lo general son más fiables que crónicas muy posteriores, las inscripciones de las vasijas de bronce también tienen sus limitaciones como fuentes, ya que tienden a centrarse exclusivamente en sucesos que reportaron gloria a sus propietarios. Estas vasijas eran conmemorativas y la corte real solía entregárselas a individuos como muestra de reconocimiento por logros del pasado o por futuros cargos.[27] La siguiente inscripción data de aproximadamente 825 a.E.C.:

> Corría el tercer año, el quinto mes, tras la extinción de la luz, en *jiaxu* [día 11]; el rey estaba en el Zhao [templo] del Palacio Kang. Al alba, el rey entró en la Gran Cámara y ocupó su puesto. El intendente *[zai]* Yin, a la derecha de Song, franqueó la puerta y se quedó en medio de la sala. Yinshi recibió el documento con la orden del rey. El rey llamó al escriba [*shi*] Guo Sheng para que dejara constancia de la orden a Song:
>
> El rey dijo: «Song, te ordeno que dirijas y supervises el almacén de Chengzhou, y gestiones y supervises los almacenes recién construidos, con la ayuda de sirvientes de palacio. Te entrego una chaqueta negra con ribetes bordados, unas rodilleras rojas, un semicírculo escarlata, un gallardete con campanillas y una cabezada con filete y carrilleras; úsalas para prestar servicio».
>
> Song se inclinó hasta tocar el suelo con la frente, recibió la orden y colocó las bandas en su fajín para marcharse. Regresó con una tablilla de jade. Song, como respuesta, se atreve a ensalzar la ilustre y magnífica benevolencia del Hijo del Cielo, y, por ello, he mandado hacer en memoria de mi augusto y difunto padre Gongshu y de mi augusta madre Gongsi [este] preciado recipiente *gui* sacrificial, para que me envíen piedad filial y para suplicar vigor, ayuda, riqueza y un mandato eterno. Pueda Song vivir durante diez mil años, sirviendo de verdad al Hijo del Cielo [hasta] un numinoso final, y [tener] hijos de hijos y nietos de nietos que por la eternidad lo atesoren y utilicen.[28]

Pese a la gran importancia simbólica de la dinastía Zhou para los pensadores posteriores y a la existencia de registros escritos, sus orígenes son inciertos. Los Zhou aparecen y desaparecen en los huesos oraculares de los Shang, alternativamente como enemigos extranjeros, aliados rencorosos y después como un enemigo poderoso antes de desaparecer por completo del registro. En cuanto a una explicación de los orígenes de los Zhou, es posible encontrar versiones contradictorias en leyendas posteriores, como la que se conserva en las *Odas*, que sostiene que el pueblo Zhou era de origen divino. Se supone que una mujer conocida como Jiang Yuan se quedó embarazada al pisar la huella del pie del Señor de lo Alto (*di*), la misma deidad de los Shang. Posteriormente, Jiang Yuan dio a luz a Hou Ji o el «Señor del Mijo», quién además de ser el fundador de los Zhou,

también se le atribuye haber inventado la agricultura. Algunos eruditos chinos tradicionales, a menudo en desacuerdo entre sí, ofrecen explicaciones más mundanas de los orígenes de los Zhou. Unos expertos afirman que los Zhou provenían del este, del valle de río Fen, en Shanxi. Otros, sin embargo, insisten en que los Zhou eran originarios de un lugar llamado Bin, que se cree que estaba en el oeste, en Shaanxi.[29] Si esto último es cierto, entonces los Zhou habrían sido occidentales y, por tanto, de origen extranjero. En este mismo sentido, la historiadora del arte Jessica Rawson argumenta que los Zhou surgieron de la consolidación de un grupo de tribus del noroeste con vínculos laxos. Señala que estos pueblos eran diferentes culturalmente de los Shang y de otros pueblos de la llanura central. A juzgar por su énfasis en los rituales militares y la cultura material, los Zhou formaban parte de un entorno cultural más amplio que era común a otros pueblos del noroeste.[30]

El rey de los Zhou occidentales, conocido como «hijo del Cielo» (*tianzi*), no gobernaba directamente todo el territorio conquistado, que se amplió espectacularmente durante los primeros años de la dinastía. En lugar de eso, al principio él o sus consejeros concedían a miembros de la familia real territorios para que los gobernaran más o menos sin que interfiriera el rey Zhou. Posteriormente, la dinastía también buscó alianzas con poderes locales. Estas alianzas se cimentaban –o mejor dicho, se mantenían vagamente unidas– gracias a lazos de parentesco ficticio. Entre las filas de los gobernantes subordinados también figuraban, aunque en menor medida, los descendientes de la casa real Shang, que resurgieron, aunque sólo por poco tiempo, como una amenaza para la dinastía Zhou. Una vez conseguido el territorio, los descendientes de los Shang siguieron realizando sacrificios a sus antepasados, quizá para proteger a los Zhou de la amenaza de un castigo sobrenatural. Durante los primeros años de la dinastía, el rey Zhou administró el territorio central de la patria de los Zhou, en el valle del río Wei, mientras que los hermanos y sobrinos del rey Wu fueron enviados a defender y gobernar territorios importantes en el norte y el noreste de China. Este acuerdo sirvió de modelo a generaciones posteriores. Más tarde los reyes Zhou siguieron confiando a sus parientes el gobierno y la defensa de una gran cantidad de territorios de la dinastía Zhou. Cada vez que confiaban estas tareas a sus parientes, solían encargar una inscripción en bronce para conmemorar el acontecimiento.[31] Sin embargo, con el transcurso del tiempo, el vínculo entre el linaje principal de la dinastía Zhou y los descendientes de sus parientes y aliados se fue volviendo cada vez más débil.

La relación entre los reyes Zhou y las autoridades territoriales subordinadas se parece, hasta cierto punto, a la de los señores y los vasallos de la Europa medieval. Por ello, con frecuencia se ha calificado el sistema político de los Zhou de feudal. No obstante, existen grandes diferencias, como la inexistencia de subinfeudación en los Zhou o el fenómeno de los vasallos que poseían sus propios vasallos. A diferencia de sus homólogos europeos, los Zhou recurrían a los lazos de parentesco en lugar de a acuerdos contractuales. Además, los contrastes entre la historia de la Europa postfeudal y la del período posterior a los Zhou hacen que resulte difícil aplicar a ambos el término *feudalismo*, entendido como una fase de desarrollo en un proceso histórico universal. Comprender las diferencias entre ambos también sirve para evitar la tentación de sobrevalorar los vestigios de los

Zhou, que son mucho más escasos que los disponibles para el estudioso de Europa casi 2000 años más tarde. Las discrepancias sobre la propia definición de feudalismo agravan aún más las dificultades. Éste no es el lugar para realizar un estudio comparativo del feudalismo, pero, en cualquier caso, el Japón posterior a la era Heian es un campo más fértil y provechoso para realizar dicho estudio que los Zhou occidentales, ya que los paralelismos entre Japón y Europa son mucho más numerosos.

Es importante señalar que los primeros gobernantes Zhou occidentales y sus aliados descubrieron, ya desde un principio, que era difícil gobernar el reino. En primer lugar, la lealtad política tiende a volverse incierta cuando los lazos de sangre se debilitan. Cien años después de la conquista de los Zhou, el rey Zhou Mu mantenía vínculos más bien débiles con parientes que, en el mejor de los casos, eran primos segundos o terceros y administraban territorios lejanos, y viceversa.[32] En segundo lugar, ni siquiera se podía confiar en que los parientes cercanos fueran siempre leales o se mostraran dispuestos a cooperar. No mucho después de la conquista de los Shang, el virtuoso rey Wu murió y dejó un heredero, el rey Cheng (r. 1042/35-1006 a.E.C.), que era demasiado joven para gobernar. Uno de los hermanos menores del rey Wu se autoproclamó regente, una decisión que fue polémica y tuvo consecuencias políticas desastrosas. Tres hermanos del rey Wu se rebelaron contra el joven rey del este y se alinearon con los descendientes de los Shang derrotados.[33] Por último, estaba la amenaza de los poderes regionales emergentes. En el oeste, los Quanrong, un grupo extranjero, invadió la capital de Chengzhou; en el este estaban los Xurong y, en el sur, los Yi, que vivían en la zona del río Yangzi. No sólo eran hostiles a la dinastía Zhou reinante, sino que al menos uno de estos grupos consiguió formar una alianza contra los Zhou, uniendo durante algún tiempo a pueblos de *treinta y seis* Estados del noreste, así como del centro y el sur de China.[34]

Las *Odas*

Las *Odas*, una de las mejores obras de la literatura mundial a la que se conoce por *el Clásico de la poesía* o el *Libro de las odas*, fue creada a comienzos de la dinastía Zhou occidental. Según la tradición popular de los Zhou orientales, Confucio, de quien se tratará ampliamente en el capítulo 2, seleccionó unas 300 odas y las editó con su forma actual. Más tarde, las *Odas* pasaron a formar parte de lo que muchos expertos denominaron los *Cinco clásicos* (*Wujing*), que incluían las *Mutaciones* (*Yi*), los *Documentos* (*Shangshu*), los *Anales de primaveras y otoños* (*Chunqiu*) y los *Rituales* (*Liji*). Aunque en las *Odas* hay muchos aspectos que suscitan el interés de personas de todos los lugares y épocas, conviene no olvidar que la mayoría de la gente no leía las odas en silencio, sino que las recitaba en voz alta y las aprendía de memoria. También es probable que las cantaran en representaciones públicas o reuniones comunitarias y no sólo las leyeran o recitaran en silencio.

Las *Odas* no eran únicas porque se memorizaran y se transmitieran de forma oral, sino que lo extraordinario de las *Odas* es que representan una amplia gama

de experiencias humanas de personas de toda condición. Como ya hemos visto, contiene odas conmemorativas que narran la victoria del rey Zhou contra los Shang. Hay himnos religiosos y majestuosas canciones que acompañaban los actos reales, las fiestas y ceremonias. Hay oraciones que evocan al Señor del Mijo (Hou Ji), el respetado antepasado de los Zhou.

Además de estas ideas, las *Odas* representan las perspectivas de los campesinos, perspectivas que no aparecen en las inscripciones de los Zhou. Algunas canciones muestran a personas corrientes trabajando: los hombres arrancan la maleza de los campos, aran, plantan y cosechan; y las muchachas y las mujeres recogen hojas de morera para los gusanos de seda, tejen y llevan cestas con comida a los campos para que los hombres coman. Hay muchas menciones del mijo, tanto de la variedad comestible como de la que se utilizaba para elaborar el vino de los rituales. Hay alegres referencias a graneros llenos de cereales y a los hombres recogiendo paja para los tejados. Se menciona los campos de los terratenientes y los campos privados, y se nombra a un alguacil, pero no se proporcionan detalles del sistema. Y lo que es más sorprendente, también hay odas de protesta política. En una se compara a los recaudadores de impuestos con grandes ratas:

> Gran rata, gran rata,
> no te zampes nuestro mijo.
> Hemos trabajado como esclavos tres años para ti
> pero tú no nos haces caso.
> Por fin te vamos a dejar
> y nos vamos a marchar a esa tierra feliz,
> tierra feliz, tierra feliz,
> donde tendremos nuestro hogar.[35]

Otra cuenta las penalidades del servicio militar: hombres que marchan sin cesar, viven en los bosques como rinocerontes y tigres, día y noche sin descanso. A veces un soldado sobrevive a los sufrimientos y los peligros de la guerra y regresa a casa sólo para encontrar que su esposa le ha dado por muerto y se ha vuelto a casar. Consideremos el siguiente poema:

> Arrancamos los helechos, arrancamos los helechos
> cuando los brotes estaban blandos.
> ¡Ay, el regreso, el regreso!
> Nuestros corazones están tristes,
> nuestros tristes corazones se consumen.
> Tenemos hambre y sed,
> pero nuestra campaña no ha terminado,
> y a ninguno de nosotros nos envían a casa con noticias.[36]

Otras odas nos permiten entrever las penalidades diarias de los campesinos Zhou, que vivían a merced de un entorno que se volvía cada vez más inhóspito:

La sequía es pertinaz y profunda,
reseco y yermo está el paisaje.
El demonio de la sequía es cruel
como una quemadura, como un resplandor.
Nuestros corazones atormentados por el calor,
nuestros afligidos corazones en llamas.
Los antiguos ministros y sus señores,
ni siquiera oyen nuestra súplica.
Cielo poderoso,
Dios de las alturas,
¿por qué nos obligas a huir?[37]

Además de por ofrecer la perspectiva real y la campesina, las *Odas* también son famosas por su poesía amorosa, que a menudo emplea el punto de vista femenino:

En el campo yace muerta una cierva.
Con juncos blancos la cubrimos.
Había una doncella suspirando por la primavera.
Un caballero bueno la sedujo.
En el bosque hay un macizo de robles.
Y en el campo yace un ciervo muerto
con juncos blancos bien atados.
Había una doncella bella como el jade.
«Eh, no tan rápido, no tan fuerte;
eh, no toques mi pañuelo.
Ten cuidado o el perro ladrará».[38]

La perspectiva femenina en la antigua China podía ser bastante erótica o incluso obscena, como revela esta oda:

¡Que la mera visión de un sombrero
pueda agobiarme con tanto deseo,
cause un dolor tan terrible!
¡Que la mera visión de un simple manto
pueda apuñalar mi corazón con tanto dolor!
¡Basta! Llévame contigo a tu casa.
¡Que la mera visión de unos pantalones
pueda trastornar mi corazón!
¡Basta! Seamos los dos uno.[39]

Sin duda, en estas odas, como en toda la poesía, influye la visión del traductor e intérprete. Para Liu Wu-chi, la oda habla de «la tragedia del amor». En opinión de otro erudito contemporáneo, Wai-lim Yip, la penúltima oda es una «animada imitación de una preciosa canción rural de seducción».[40]

Es obvio que traducir es interpretar e inevitablemente se pierde mucho durante el proceso. Pero también leer es interpretar y, al leer estas odas, las élites lite-

rarias y eruditas posteriores, de tiempos de los Han, las «tradujeron» para que se ajustaran a sus propias ideas sobre lo que debía ser un clásico: un depósito de lecciones de moral social y política. Y los comentaristas se esforzaron mucho en mostrar cómo había que hacerlo. Por ejemplo, la oda obscena (la última citada) se transformó en un lamento por el declive del decoro ritual, una señal de la decadencia de la piedad filial, porque el blanco es el color del luto en China. Así, en una traducción al inglés del siglo XIX de James Legge, en la que siguió a los comentaristas chinos, la oda empieza como sigue:

> ¡Si pudiera ver el sombrero blanco,
> y al que llora sinceramente hasta quedarse en los huesos!
> Mi extenuado corazón está roto de dolor.[41]

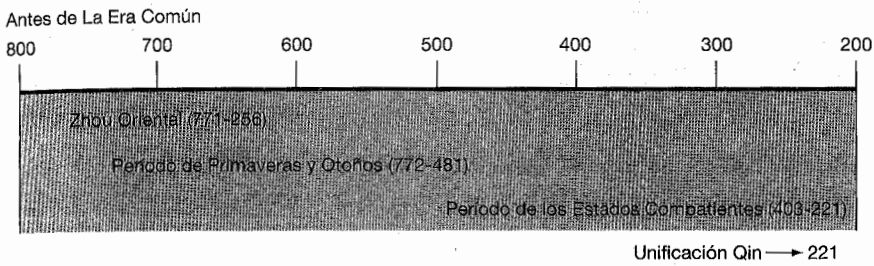
Como, por lo general, las élites victorianas veían con malos ojos las expresiones de deseo femenino, no sorprende que el traductor prefiriera interpretar la oda en un sentido recatado. Sea cuál sea la traducción de la oda sobre la cierva muerta que se elija, no es la interpretación tradicional: las *Odas* que leemos ahora no son las mismas que leían los eruditos tradicionales, ya que *todos* los lectores modernos imprimen al texto una visión diferente. Pero no se puede siquiera comenzar el estudio de una civilización sin intentar comprender las ideas e imágenes tradicionales. Esto sucede con todos los períodos, pero es especialmente pertinente cuando se estudia la antigüedad, ya que la diferencia entre la interpretación clásica de las odas y la moderna no es tan grande como la que existe entre la descripción de los orígenes que ofrece este capítulo y la visión tradicional que un día tuvieron personas cultas en lo que ahora es China.

Notas

1. David N. Keightley, «The Environment of Ancient China», en Edward Shaughnessy y Michael Loewe, eds., *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 BC* (Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1999), pp. 35-36.
2. K.C. Chang, «China on the Eve of the Historical Period», en *Cambridge History of Ancient China*, pp. 49-52.
3. Chang, p. 59.
4. Robert Bagley, «Shang Archaeology», en *Cambridge History of Ancient China*, pp. 124-125.
5. Sobre este punto de vista, véase Lydia Liu, *The Clash of Empires: The Invention of China in Modern World* (Cambridge, Harvard Univ. Press, 2004); Laura Hostetler, *Qing Colonial Enterprise: Ethnography and Cartography in Early Modern China* (Chicago, Univ. of Chicago Press, 2001), p. 27.
6. William G. Boltz, «Language and Writing», en *Cambridge History of Ancient China*, pp. 81-83.
7. Boltz, pp. 83-87.
8. William Baxter, comunicación privada, 2 de febrero de 2004.
9. Boltz, p. 108.
10. Boltz, pp. 109-112.
11. Boltz, pp. 118-123.
12. Chang, pp. 59-65.
13. Keightley, «The Shang: China's First Historical Dynasty», en *Cambridge History of Ancient China*, p. 232.
14. Bagley, «Shang Archaeology», p. 157.

15. Keightley, «The Shang», p. 242.
16. Keightley, «The Shang», pp. 236-237.
17. Keightley, «The Shang», pp. 236-237.
18. Keightley, «The Shang», p. 263.
19. Keightley, «The Shang», p. 268.
20. Bagley, «Shang Archaeology», pp. 194-195.
21. Keightley, «The Shang», pp. 266-267; Bagley, pp. 195-196.
22. Keightley, «The Shang», p. 282.
23. Bagley, «Shang Archaeology», pp. 121-213.
24. XiaonengYang, ed., *Golden Age of Chinese Archaeology: Celebrated Discoveries from the People's Republic of China*, (Washington, D.C., National Gallery of Art, 1999), p. 209.
25. Edward Shaughnessy, «Western Zhou History», en *Cambridge History of Ancient China*, p. 310.
26. Shaughnessy, «Western Zhou History», p. 350.
27. Shaughnessy, «Western Zhou History», p. 298.
28. Shaughnessy, «Western Zhou History», pp. 298-299.
29. Shaughnessy, «Western Zhou History», p. 299-305.
30. Jessica Rawson, «Western Zhou Archaeology», en *Cambridge History of Ancient China*, pp. 383-385.
31. Shaughnessy, pp. 317-319.
32. Shaughnessy, p. 323.
33. Shaughnessy, pp. 310-313.
34. Shaughnessy, pp. 323-325.
35. *The Book of Songs*, trad. Arthur Waley (Nueva York, Grove Press, 1996), pp. 88-89.
36. *The Book of Songs*, p. 140.
37. *The Book of Songs*, p. 271.
38. *The Book of Songs*, p. 114.
39. *The Book of Songs*, p. 114.
40. *Chinese Poetry* (Berkeley, Univ. of California Press, 1975), p. 53.
41. James Legge, *The Chinese Classics, IV: The She King* (Reimpreso en Hong Kong, Hong Kong Univ. Press, 1960), p. 216.

2
Tiempos turbulentos y pensamiento clásico



Los especialistas tradicionales consideraban que los 550 años transcurridos entre 771 y 221 a.E.C., una época de importantes cambios sociales y agitación política, suponían un período de declive con respecto al apogeo alcanzado durante la dinastía Zhou anterior. A este respecto seguían a la inmensa mayoría de hombres cultos de las élites que vivieron durante aquellos siglos turbulentos y no se consideraban afortunados por haber nacido en una época en la que se estaban produciendo grandes cambios, cambios que culminaron en una civilización más fuerte, más amplia y más próspera. No podían saber qué iba a depararles el futuro y, para ellos, era una época muy confusa e inquietante. Se cuestionaron las antiguas creencias y presunciones, suscitando cuestiones que nunca antes se habían planteado y estimulando la búsqueda intelectual en muchos campos. Algunos de estos conceptos nuevos fueron abandonados posteriormente; otros se convirtieron en las directrices del pensamiento chino durante siglos.

Al período comprendido entre 771 y 221 a.E.C. se le conoce como Zhou oriental porque la capital de la dinastía estaba en la ciudad oriental de Chengzhou. A su vez, este período está dividido en otros dos: el de Primaveras y Otoños (771-453 a.E.C.) y el de los Estados Combatientes (453-221 a.E.C.). El primero toma su nombre de los *Anales de primaveras y otoños*, una crónica escueta y sombría que narra los años posteriores a la caída de la capital de los Zhou occidentales hasta el principio del período de los Estados Combatientes. El nombre del segundo alude a la larga y prolongada naturaleza de sus guerras.

Período de Primaveras y Otoños

Durante este período, el reinado de los Zhou continuó experimentando un declive de su prestigio y de su poder. Los reyes de la dinastía Zhou no sólo eran incapaces de defenderse a sí mismos, sino que, cada vez en mayor medida, estaban a merced –o bajo la protección– de los poderosos señores de Estados «vasallos». El último rey Zhou occidental (781-771 a.E.C.) fue destronado y asesinado por una fuerza conjunta dirigida por Estados vasallos, Shen, y los Quanrong extranjeros. El siguiente gobernante, el rey Ping, sólo consiguió sobrevivir porque le rescataron los gobernantes de dos poderosos Estados, Jin y Qi, y fue expulsado del valle del río Wei a Chengzhou, en el oeste. En muchos sentidos, estos dos hechos ejemplifican las tendencias dominantes del período de Primaveras y Otoños: el declive del reinado de los Zhou acompañado del auge de poderosos Estados vasallos. Entre los más poderosos de estos nuevos Estados destacaban el de Qi, en Shandong, y el de Jin, en Shanxi, así como dos Estados pujantes pero culturalmente diferentes: el de Chu (en la zona del río Yangzi) y el de Qin (en Shaanxi) (véase ilustración 2.1).

En 667 a.E.C., un nuevo sistema político interestatal liderado por dos hegemones (*ba*) llenó el vacío dejado por el declive de la dinastía Zhou. Los hegemones eran los señores de los Estados más poderosos. No sólo eran los guardianes o vigilantes del rey Zhou, sino que también eran los jefes de alianzas de Estados más pequeños y menos poderosos. El hegemón convocaba de vez en cuando a los gobernantes de sus Estados aliados y hacía que todos prestaran juramentos de sangre en los que se prometían lealtad los unos a los otros. En teoría, el mundo de los espíritus garantizaba las alianzas, pero en realidad resultaban inestables. Como muestran documentos posteriores, los Estados que supuestamente eran aliados entraban en guerra a menudo. El fracaso de esas alianzas condujo a un aumento de las tensiones entre los Estados y generó una atmósfera generalizada de desconfianza y traición en el siglo VI a.E.C.

El hegemón más famoso es el duque Wen (r. 636-628 a.E.C.), también conocido como Chong'er u Orejas Dobles. La biografía del señor Wen ilustra profusamente el declive moral y político que describen la mayoría de los especialistas tradicionales, una situación en la que padres e hijos estaban distanciados mientras las concubinas y los ministros sin escrúpulos usurpaban los papeles de las verdaderas consortes y de los herederos. El señor Wen era, junto con su hermano mayor, hijo del señor Xian de Jin (r. 676-651 a.E.C.) y de su auténtica consorte. Para comprender su historia, hay que tener en cuenta que, en la China antigua, los miembros masculinos de la élite gobernante practicaban a menudo la poligamia, pero sólo podían tener una esposa o consorte propiamente dicha. A las demás mujeres se las consideraba concubinas. Los únicos herederos legítimos eran los hijos de la esposa.

El señor Xian recibió una hermosa concubina cuando ya era un anciano, aunque ya tenía dos hijos adultos, competentes y virtuosos. Pese a que la nueva concubina sabía que eran ellos quienes debían suceder al señor Xian, albergaba la esperanza de que su propio hijo se convirtiera en el siguiente señor de Qi. Con esa idea en mente, convenció a su encaprichado marido que ordenara el asesinato de

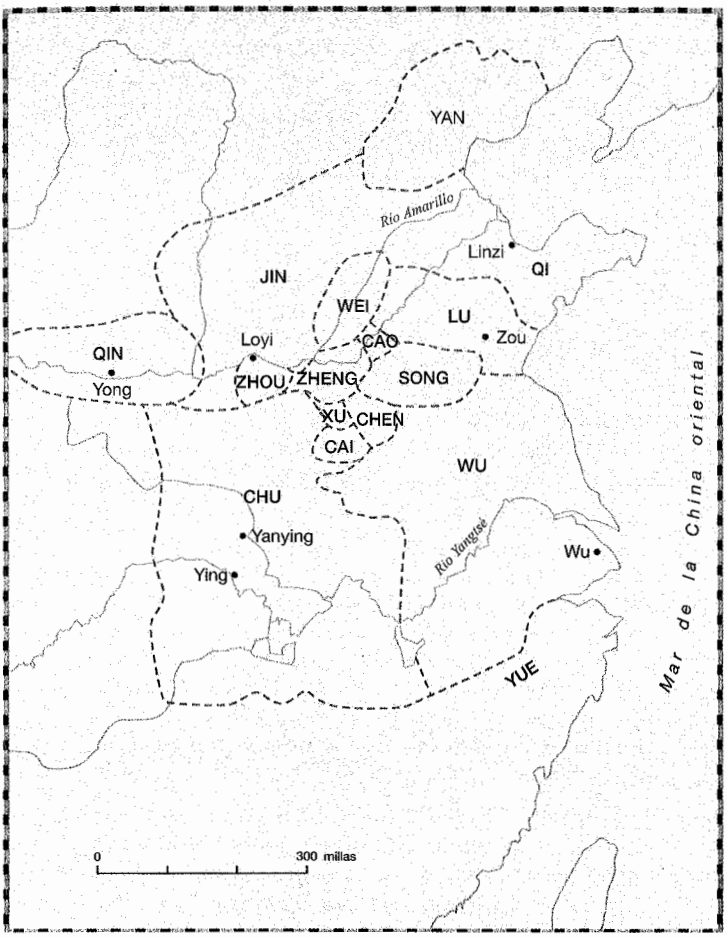


Ilustración 2.1. Estados del período de Primaveras y Otoños.

sus dos hijos mayores. El primogénito fue asesinado, pero el menor, futuro duque de Wen, logró escapar. Pasó muchos años vagando por tierras extranjeras antes de regresar a Qi y vengarse de su madrastra y su hermanastro. Al asumir el señorío de Jin consolidó su autoridad anexionando pequeños Estados cerca de Jin, apoderándose de importantes rutas comerciales y salinas e incorporando a las tribus parcialmente asimiladas de los rong, los di y los yi. Tras tomar posesión de un enorme y poderoso Estado, el duque de Wen estaba preparado para convertirse en un hegemón.

Pese a las incertidumbres políticas, hubo algunos avances económicos importantes. Uno de ellos fue la introducción del cultivo de soja, cuyo origen se hallaba en el noroeste de Manchuria. En la segunda mitad del siglo VII a.E.C., el culti-

vo de soja se extendió a lo que ahora es China propiamente dicha. Este nuevo cultivo, además de ser una rica fuente de proteínas y un importante suplemento de la dieta china, también contiene bacterias fijadoras de nitrógeno que ayudaban a aumentar la fertilidad de la tierra donde crecía.

Otro avance importante que se consolidaría en el futuro afectó al sistema tributario. En Lu, un pequeño Estado de Shandong, la casa gobernante decretó una reforma en 594 a.E.C. que obligaba a los campesinos a pagar el arrendamiento de las tierras directamente a ella, en lugar de a los propietarios. Se trata del primer ejemplo de sistema de tributación directa.

Pese a que se suele asociar el período de Primaveras y Otoños con el declive del poder real de los Zhou, es importante tener presente que se produjeron varios acontecimientos políticos y económicos importantes durante el mismo. El primero de ellos fue la aparición de Estados poderosos y cada vez más centralizados, además del de los Zhou. El segundo fue la aparición del cultivo de soja, que no sólo mejoró la dieta, sino que también conllevó un aumento de la producción agrícola. El tercero fue la implantación de sistemas de tributación nuevos y más eficientes, que resultarían indispensables para los Estados centralizados.

Período de los Estados Combatientes

Durante el período de los Estados Combatientes (453-221 a.E.C.) se aceleraron las tendencias que ya se apreciaban al final del período de Primaveras y Otoños. Algunos Estados, como Chu y Qin, se volvieron cada vez más poderosos y anexionaron a sus vecinos, mientras que otros fueron destruidos, incluso algunos que habían sido poderosos, como Jin y Qi.

Es significativo que ni Chu ni Qin estaban situados en la llanura central, la antigua región de la cultura Zhou durante el período de Primaveras y Otoños. Qin estaba en Shaanxi, en el noroeste, en la misma región de donde procedían los Zhou. Su emplazamiento en la zona del río Wei proporcionaba a Qin una base económica sobre la que construir un sistema político y militar fuerte. Su ubicación también era ventajosa desde el punto de vista estratégico, ya que la zona estaba protegida de los ataques por montañas cuyos pasos eran fáciles de defender y al mismo tiempo servían como vías para lanzar ofensivas hacia el este. Los Qin consideraban que sus vecinos de la llanura central eran menos civilizados que ellos, que sólo eran «semicivilizados», y el registro arqueológico confirma que en algunos aspectos la cultura de los Qin era diferente de la civilización de la llanura central. Por ejemplo, a los muertos de la llanura central se les enterraba, en posición supina, en tumbas cavadas en fosas verticales. En cambio, los Qin solían enterrar a los muertos en construcciones similares a cuevas y en posición retrofleja. No obstante, también es evidente que la clase gobernante Qin adoptó muchos aspectos de la cultura Zhou, incluidos la escritura y algunos elementos de su sistema ritual.[1]

Como Qin, Chu contaba con numerosas ventajas naturales que favorecieron su auge. Situado en las regiones semitropicales de los ríos Huai y Yangzi, el territorio de Chu reunía las condiciones ideales para el cultivo de arroz. El arroz y el

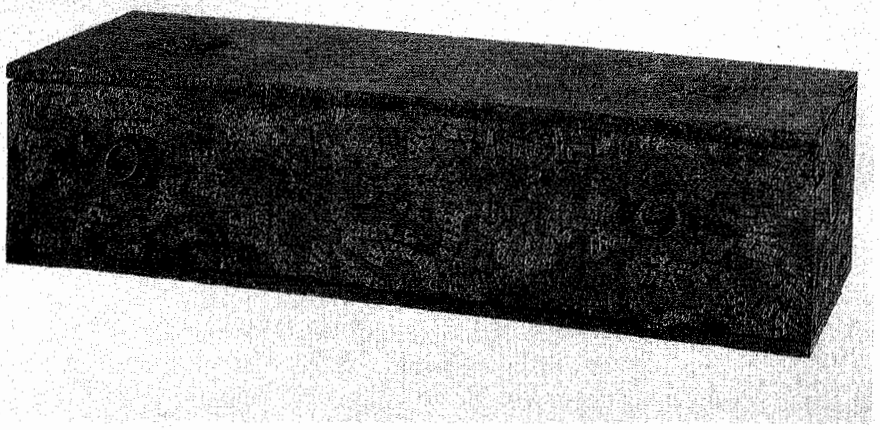


Ilustración 2.2. Ataúd lacado y pintado, c. 316 a.E.C. Pertenecía a una tumba encontrada en Hubei (territorio Chu). En concreto, a la tumba de Baoshan, es uno de los tres ataúdes encajados. El privilegio de tener varios ataúdes estaba reservado a la élite. Es probable que fuera necesario porque se velaban los cuerpos durante períodos de tiempo relativamente largos, desde varias semanas hasta años, antes de enterrarlos. Cuando se tienen en cuenta el calor y la humedad, así como la falta de interés por las prácticas de embalsamamiento, es comprensible que las personas quisieran poner cierta distancia entre ellas y los muertos. Por otro lado, los plebeyos eran enterrados en cuanto morían (© Editora de Reliquias Culturales).

pescado eran los alimentos básicos de la dieta de la población de Chu. Su nivel tecnológico igualaba al del norte: conocían el hierro y el bronce, fabricaban refinados objetos de cerámica y usaban monedas de bronce. Como Qin, Chu no formaba parte de la cultura Zhou, pero las élites Chu, como las Qin, habían tomado prestadas y adaptado numerosas costumbres de otras élites que vivían en la llanura central.[2] Una de las diferencias importantes entre la élite Chu y sus homólogas del norte era la lengua. Se decía que la lengua de los Chu era ininteligible para los habitantes de la llanura central: una fuente la comparaba con la lengua de los pájaros. Otra diferencia radicaba en el estilo de los enterramientos de la élite Chu, que se distinguían por el empleo de la laca y los colores brillantes (véanse ilustraciones 2.2 y 2.3).

Una creación de la cultura Chu digna de mención es el *Chu ci*, una antología de poemas. Aunque es imposible datar los poemas con precisión, es posible que los más antiguos fueran escritos ya en el siglo IV a.E.C. Varios de los poemas se han atribuido tradicionalmente a Qu Yuan, en particular «Li Sao» («Encuentro con la tristeza»). Lo que resulta sorprendente de «Li Sao» es hasta qué punto se diferencia de las *Odas*. Como señala David Hawkes, en las *Odas*, que supuesta-

mente fueron compuestas en el norte, el personaje del poeta no destaca. De las 305 odas, hay exactamente tres en las que el bardo se identifica a sí mismo o a sí misma por el nombre. En cambio, en «Li Sao», Qu Yuan aparece en un primer plano en el poema: «nos desnuda su pecho, examina sus motivos, admite sus dudas, revela sus aspiraciones, discute, cita antecedentes históricos para defender sus opiniones».[3]

De hecho, según las explicaciones tradicionales, «Li Sao» es autobiográfico. Según el historiador Han Sima Qian, «Li Sao» describe las frustraciones personales del propio Qu Yuan. Pese a que era leal a su señor, fue víctima de difamaciones, lo que le causó un enorme dolor. «Li Sao» dice:

> Sé muy bien que la lealtad trae el desastre,
> pero resistiré: no puedo rendirme.
> Invoqué a los Nueve Cielos para que fueran mis testigos,
> todo ello por el Justo [por ejemplo, su señor] y no por otro.
> Hubo un tiempo en que me hablaba con franqueza,
> pero se arrepintió y cambió su forma de pensar.
> No me preocupa, por mí, esta separación,
> pero me entristece descubrir que el Justo es tan voluble.[4]

Proscrito en la corte, Qu Yuan se suicidó presa de la desesperación («El mundo es impuro y envidia al que es competente/desea ocultar las bondades de los hombres y concede una gran importancia a sus males»).[5] Agarrado a una enorme piedra, se arrojó al río Miluo.

Junto con el surgimiento de nuevas potencias importantes, el período de los Estados Combatientes fue testigo de enormes cambios políticos, económicos y militares, incluidos cambios en la forma de librar la guerra. Durante el período de Primaveras y Otoños, los ejércitos, compuestos por carros e infantería, no superaban los treinta mil hombres y libraban batallas campales en terrenos llanos. Todo esto cambió durante el período de los Estados Combatientes, cuando los enormes ejércitos de infantería llegaban a contar con hasta seiscientos mil hombres, aunque los historiadores más escépticos sostienen que no superaban los cien mil. Las campañas del período de Primaveras y Otoños, pese a ser más frecuentes que las del período de los Estados Combatientes, podían durar una estación, pero no más de un año, mientras que durante el período de los Estados Combatientes los conflictos bélicos a menudo se prolongaban durante más de un año y a veces hasta cinco.[6] La tecnología militar también cambió cuando se inventaron armas nuevas y más mortíferas: además de las armas de hierro que se usaban en torno al año 600 a.E.C., los ejércitos de los Estados Combatientes estaban equipados con nuevos artefactos, como la ballesta y la armadura laminar. Para finalizar, si durante el período de Primaveras y Otoños los ejércitos estaban formados fundamentalmente por miembros de la élite gobernante, en los ejércitos de infantería de los Estados Combatientes estaban presentes todos los segmentos de la sociedad.[7]

Según algunos especialistas, las nuevas formas de librar la guerra que surgieron en el período de los Estados Combatientes eran un reflejo de los cambios sociales. La sociedad del período de Primaveras y Otoños, como la de los Zhou occi-

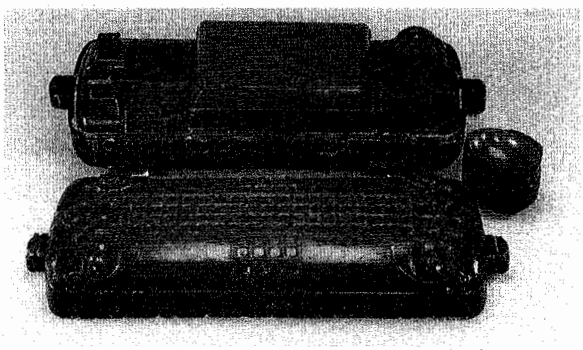


Ilustración 2.3. Camarín y vasijas lacados. También pertenecen a la tumba de Baoshan (c. 316 a.E.C.). Contienen un motivo animal, aunque los historiadores del arte no están seguros de si los artistas tenían en mente algún animal en concreto o un diseño zoomórfico genérico. Es probable que este objeto se usara en la vida cotidiana (En Xiaoneng Yang, *The Golden Age of Archeology* [New Haven, Yale University Press, 1999], p. 334).

dentales, estaba sumamente estratificada. No sólo se diferenciaba a los plebeyos (*min*) de los miembros de la élite gobernante, sino que dentro de ésta existían marcadas diferencias de estatus. Por debajo del rey Zhou se hallaban los nobles (*qing*), normalmente señores o miembros cercanos de la familia de un señor. Por debajo de los nobles estaban los pequeños aristócratas (*shi*). La palabra *shi* también se utilizó más tarde para denominar a las élites que podían identificar a sus predecesores, aunque vivieran en sociedades muy diferentes. Los *shi* del período de Primaveras y Otoños estaban muy por encima de los plebeyos, y solían ser descendientes y parientes lejanos de los señores. Muchos eran individuos cultos, eruditos e incluso ricos. Sin embargo, los cargos ministeriales, como los mandos militares, estaban reservados a los nobles.

Las antiguas jerarquías sociales comenzaron a desmoronarse en el período de los Estados Combatientes. Con un poco de suerte y talento, un hombre de origen *shi*, o incluso a veces humilde, podía convertirse en un poderoso ministro o general. Un ejemplo famoso de una persona de origen humilde que ascendió hasta alcanzar cotas espectaculares fue Lü Buwei (fallecido en 235 a.E.C.), un mercader que se benefició del aumento del comercio entre los Estados tras la construcción de nuevas carreteras y la mejora de los sistemas de comunicación (véase ilustración 2.4). Durante muchos años, Lü fue el principal consejero del gobernante Qin e incluso se rumoreaba que era el verdadero padre del futuro Primer Emperador de la dinastía Qin.

Pese a las oportunidades de movilidad social, la vida política durante el período de los Estados Combatientes no estaba exenta de peligros. Los historiadores sostienen que Lü fue asesinado por el futuro Primer Emperador de los Qin. Las razones no están claras, pero la leyenda cuenta que estaba molesto por las liber-

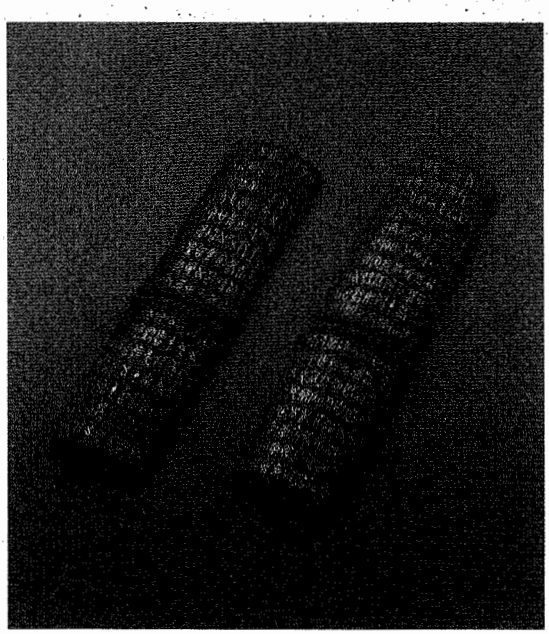


Ilustración 2.4. Estas tarjas de bronce datan de finales del siglo IV a.E.C. y fueron descubiertas en lo que entonces era territorio Chu. Las tarjas de bronce eximían, en este caso a un comerciante, de pagar aranceles en los caminos de Chu. No todas las tarjas estaban fabricadas con bronce; existían diferentes variedades para los individuos de menor rango y muchas estaban hechas con materiales más baratos, como el bambú (© Museo Nacional de China).

tades que se había tomado el ministro con su madre. Según algunas versiones, el Primer Emperador era hijo ilegítimo de Lü y, al asesinarle, mató sin saberlo a su propio padre. Sin embargo, lo más probable es que el joven gobernante creyera que Lü había acumulado demasiado poder. Lü no fue el único. Otro estadista Qin corrió la misma suerte, Shang Yang (fallecido en 338 a.E.C.), originario de Chu y famoso por encabezar la reformas que auparon al poder a los Qin y por instituir leyes severas. Cuando era ministro, Shang Yang supuestamente había insistido en que las leyes se aplicaran a todos por igual, independientemente de su estatus, y siguió este principio cuando castigó al príncipe heredero por infringir la ley y ordenó marcar al maestro del príncipe. Más tarde, cuando el príncipe accedió al trono, se vengó: se cuenta que el señor Shang fue desmembrado por unos carros que tiraban en direcciones opuestas y destrozaron su cuerpo.

El Estado Qin es el mejor ejemplo de la consolidación y centralización de los Estados, cuando Shang Yang tomó la iniciativa y aconsejó al rey que emprendiera importantes reformas políticas y económicas. En primer lugar, los gobernantes de Qin instauraron el servicio militar obligatorio universal, con lo que sin duda aumentó el número de hombres del ejército de los Qin. En segundo lugar, en

350 a.E.C. abolieron los Estados mantenidos por nobles y dividieron el territorio de Qin en *xian*, o distritos, que gobernaban directamente en lugar de hacerlo a través de los nobles como se había hecho anteriormente. Con ello se incrementaba la extensión del territorio bajo su control efectivo, al mismo tiempo que se limitaba la capacidad de los nobles para rebelarse. En tercer lugar, instituyeron al grupo doméstico individual, frente a la hacienda o patrimonio, como la base del sistema tributario y del servicio militar. Además, prohibieron que viviera más de un hombre adulto en la misma casa. De esto modo se multiplicaron los ingresos fiscales, ya que aumentó el número de grupos domésticos que podían pagar impuestos y al mismo tiempo disgregó las grandes haciendas, que eran el pilar económico y militar de los nobles potencialmente rebeldes.

Aunque no cabe duda de que los logros de los Qin son espectaculares, es importante recordar que muchos de sus métodos de gobierno los tomaron prestados de otros lugares. En primer lugar, el sistema de los *xian*, o distritos, no era una innovación de los Qin, sino que provenía de Chu, el Estado natal de Shang Yang. Además, Chu era tradicionalmente un Estado más centralizado y sin clanes de nobles poderosos. Los gobernantes de Qin tampoco estaban solos en sus intentos de limitar el poder e influencia de los linajes nobles. El señor Wen de Jin también tomó medidas para reprimir a los miembros de la nobleza. También prohibió que los nobles ocuparan altos cargos en el Gobierno y ya había adoptado el sistema de los *xian* en 534 a.E.C.

A finales del siglo IV, los Qin estaban preparados para conquistar toda China. Varios acontecimientos hicieron posible este desenlace. En 316 a.E.C., los Qin incrementaron sus recursos sin que aumentara su vulnerabilidad cuando conquistaron el Estado de Shu, en la actual Sichuan. La conquista de Shu proporcionó a los gobernantes Qin dos ventajas: era una región que se podía defender con facilidad, al estar bien protegida por las montañas, y era una zona fértil, sobre todo después de que los gobernantes Qin construyeran el canal de Zhengguo, uno de los proyectos hidráulicos más espectaculares de la antigüedad. En el año 312 a.E.C., el Estado Qin consiguió derrotar al poderoso Estado meridional de Chu en la batalla de Danyang, pero tendría que esperar hasta el siglo siguiente para que su triunfo fuera completo.

«Las Cien Escuelas»

La tradicional denominación del período Zhou oriental como el de las Cien Escuelas refleja la importancia que los especialistas posteriores le concedieron a épocas como el período formativo de la historia intelectual china, así como la abundancia de ideas que acompañó a la agitación social y política de aquellos tiempos. En esta sección se analizarán siete textos bien conocidos: las *Analectas*, *Mozi*, *Mencio*, *Xunzi*, *Laozi*, *Zhuangzi* y *Hanfeizi*. Las razones para elegir los textos de estos pensadores en lugar de otros son dos. La primera es la importancia que los especialistas han atribuido a estos pensadores en la formación de lo que consideraban cuatro escuelas distintas: la *ru* –como se llamaba en la tradición clásica china– o confuciana –la denominación europea convencional–, la mohis-

ta, la daoísta y la legista (véase el capítulo 3 para más información sobre puntos de vista más recientes que cuestionan la utilidad analítica de agrupar a los pensadores en «escuelas»). La segunda razón es que cada uno de los autores de estos textos trató con detenimiento algunos grandes temas de su época, como: ¿Cuáles son los orígenes del caos político actual? ¿Cómo se puede remediar, con un retorno a las tradiciones de una edad de oro o mediante un cambio cultural y político radical? ¿Cómo es el hombre ideal y qué significa ser humano?

Confucio

Es probable que Kong Qiu, o Confucio, sea el pensador chino más famoso. Pero, sorprendentemente, se sabe poco de su vida, exceptuando el hecho de que posiblemente vivió entre 551 y 479 a.E.C., que procedía del Estado de Lu, que era de buena familia y que intentó, sin éxito, desempeñar un papel importante en el Gobierno. No obstante, hay numerosas leyendas y tradiciones contrapuestas relacionadas con Confucio a partir de finales del período de los Estados Combatientes. Según la mayoría de las fuentes, era famoso como maestro y un ejemplo moral, un mentor rodeado de un séquito de discípulos, algunos perspicaces y otros no, que le seguían en su búsqueda de un trabajo en el Gobierno. Otras versiones sostienen que Confucio era el autor de los *Anales de Primaveras y Otoños*, la crónica política de la que este período toma su nombre. Además de los *Anales de Primaveras y Otoños*, algunos pensadores le atribuían también la edición y organización de las *Odas* (véase p. 20), que contenían poemas recitados por la élite culta durante milenios.

Además de atribuirle logros académicos más ortodoxos, algunas crónicas presentan a Confucio como un profeta y «rey sin corona», autor de los libros apócrifos, una colección de textos proféticos de lo Han. Algunos comentaristas posteriores dejaron descripciones que muestran a Confucio como un hijo sin padre que no era consciente de su ilustre alcurnia. Según esta versión, Confucio fue concebido en un fugaz acto sexual entre dos extraños en el campo.

Las descripciones modernas de Confucio también son discrepantes. Algunos especialistas modernos le consideran un igualitario, un maestro dispuesto a aceptar a sus alumnos sin importarle su clase o familia. Otros especialistas le consideran un personaje conservador que se aferraba a las antiguas instituciones feudales en un momento en que estaba a punto de producirse un cambio político y social radical.

Una de las razones por la que las descripciones de Confucio son tan diferentes es que no ha sobrevivido ninguno de sus propios escritos. Además, la mayoría de las crónicas sobre su vida son muy posteriores a su muerte. La principal fuente de información sobre la vida y el pensamiento de Confucio son las *Analectas*, una recopilación que supuestamente recoge las palabras y actos de Confucio y sus discípulos. Es difícil determinar la autoría de las *Analectas*. Algunas partes del texto datan de la propia época en que vivió Confucio, pero otras parecen ser añadidos posteriores. El contenido del texto no presenta, como cabría esperar, una filosofía sistemática. Más bien se trata de una mezcolanza de conversaciones entre

Confucio y sus discípulos, enunciados éticos y anécdotas. Muchos de los pasajes de las *Analectas* son escuetos, crípticos y admiten diferentes interpretaciones. Pese a las dificultades para datar el texto e interpretarlo, los especialistas han conseguido imaginar cómo podría haber sido Confucio y qué clase de creencias podría haber tenido.

Las *Analectas* retratan a Confucio como un hombre frustrado por la falta de reconocimiento de los gobernantes y por su incapacidad para reformar un mundo que ve sumirse en el caos. Pese a su frustración, las *Analectas* no presentan a Confucio como una persona desagradable. Sabemos que le gustaba cantar. Se describe su talante como «tolerante» y en varias ocasiones se le presenta con un irónico sentido del humor. Por ejemplo, en una ocasión Confucio señala con ironía que ha descubierto que pocos hombres tienen un deseo de aprender tan grande como el que sienten por las mujeres. También se describe a Confucio como una persona con fuertes vínculos emocionales. Se cuenta que la muerte de su pupilo favorito le destrozó y le hizo llorar sin medida.

Las *Analectas* dedican mucho espacio a describir el ideal ético del hombre. Hay referencias a varios tipos de ideales éticos, pero el que se cita con más frecuencia es el *junzi*, una palabra que se puede traducir como «caballero» u «hombre principesco» para reflejar sus connotaciones clasistas. En otros textos designa a hombres de cuna noble, ya sea al hijo de un señor o incluso al señor mismo. El uso de la palabra *junzi* en las *Analectas* refleja esta historia. El *junzi* es un hombre que no sólo encarna un ideal ético, también encarna un ideal cultural: un hombre que domina las *Odas* en su totalidad y que habla de forma refinada. Lo más probable es que, cuando Confucio supuestamente hablaba del *junzi*, se estuviera refiriendo a otros hombres como él, hombres sabios, cultos y de noble alcurnia. Confucio afirmó que el *junzi* (caballero u hombre principesco), además de ser un maestro de la tradición y del refinamiento cultural, es *ren* (humanitario, benevolente), *yi* (respetuoso, honesto) y *xiao* (filial). Además, el *junzi* posee la capacidad de influir de forma positiva en quienes le rodean.

Confucio es famoso por declarar en las *Analectas* que él es un mero «trasmisor», no un «innovador». Muchos especialistas interpretan esta afirmación como la prueba de que estaba «anclado en el pasado», de que creía que la única esperanza para el futuro era restablecer las tradiciones del pasado. Sin duda, la admiración de Confucio por las tradiciones y los arquetipos morales de los Zhou es innegable. ¡Incluso afirmaba que el sabio duque Zhou, muerto más de cinco siglos atrás, le había visitado en sueños! Pero decir que Confucio no era más que un conservador hace poca justicia a lo que significa transmitir tradiciones. Para él, el caballero era algo más que un guardián pasivo de la tradición, debía desempeñar un papel activo en reinventarla y actualizarla. Por ejemplo, en una ocasión Confucio señaló que era correcto que una persona con medios económicos limitados sustituyera las gorras de seda negra por otras de lino más caro en las ocasiones en que las exigencias rituales requiriesen su uso. Un caballero podía modificar las tradiciones existentes porque entendía los principios básicos de la tradición. Al hacerlo, no sólo demostraba un dominio activo de la tradición, sino que también garantizaba que siguiera teniendo relevancia y valor.

Las *Analectas* también describen a Confucio como un defensor del *li*, un término que engloba los sentidos de ritual, ceremonia, decoro y buenos modales. El *li* regía todos los aspectos de la vida de la élite en la China antigua. No sólo prescribía la manera de vestir, comer o hablar, también estipulaba la forma en que una persona tenía que ofrecer sacrificios a sus antepasados, cómo debía guardar luto y la manera en que había que enterrarla. Para Confucio, la observancia del *li*, y en concreto el *li* de los Zhou, era la base de un buen orden social. Según él, no sólo se esperaba que un hombre o una mujer practicaran correctamente el *li*, también era importante que lo hicieran con la actitud adecuada. Por ejemplo, durante el duelo, no sólo se esperaba de un hijo que llorase y enterrase a su padre o a su madre según las reglas del *li*, sino que debía llorarlos con total sinceridad. Otro importante aspecto del pensamiento de Confucio sobre el *li* está relacionado con su opinión de que el *li* tenía un valor inapreciable para inculcarle a la gente el respeto a la jerarquía. En un pasaje de las *Analectas*, se quejaba de una familia que ofrecía sacrificios de una manera que sólo era apropiada para el rey de Zhou. Creía que un acto como ese era sintomático de un problema mayor de su época: la gente no desempeñaba los papeles sociales que le correspondían, como el de señor, súbdito, campesino o comerciante. Los señores debían actuar como señores, mientras que los súbditos debían hacerlo como súbditos y, por tanto, *no* debían usurpar los privilegios o el poder del señor. En este sentido, parece que Confucio se oponía a las inauditas convulsiones sociales de su propia época. Era una época en la que los altos cargos oficiales ya no estaban reservados a los hombres de alta alcurnia, sino que cada vez más hombres capacitados accedían a ellos, independientemente de que su origen fuera desconocido.

Mozi

Mo Di, más tarde conocido como Mozi («Maestro Mo»), era probablemente de origen desconocido y humilde. Vivió aproximadamente entre 470 y 391 a.E.C. Según algunas fuentes, era del Estado Song, según otras había nacido, al igual que Confucio, en el Estado Lu. Poco más se sabe acerca de él, aunque los especialistas han planteado interesantes conjeturas sobre sus orígenes. Algunos piensan que tenía un pasado delictivo basándose en su apellido, que también significa tatuaje, ya que, en la antigua China, a menudo se tatuaba a los delincuentes como forma de castigo.[8] Otros creen que Mozi había sido un artesano o carpintero de baja condición social, lo que explicaría su evidente interés en la utilidad práctica de las tradiciones.[9] Según un testimonio Han, durante un tiempo fue seguidor de Confucio o uno de sus discípulos,[10] lo cual parece bastante plausible a juzgar por su asombroso conocimiento del protocolo ritual y la virulencia de sus ataques contra los seguidores de Confucio. La mayor parte de lo que sabemos de Mozi nos ha llegado a través de un texto llamado *Mozi*, que supuestamente recoge sus tratados o discursos. El *Mozi* carece de sutileza o adornos. Su lenguaje recalca un argumento reiteradamente con una especie de lógica implacable. Pese a su falta de atractivo estético, ejerció una influencia enorme, no sólo por cuestio-

nar las formas de pensamiento tradicionales, sino también por el desarrollo de la lógica y la retórica de la antigua China.

Las frustraciones de Mozi ante su época están claramente expresadas en el texto. Y se podría argumentar que fue el primer pensador que ofreció una explicación sistemática del caos de su tiempo. Según Mozi, la razón fundamental de que el Gobierno fracasase tan a menudo y de que hubiera guerras incesantes en su época estaba relacionada con la tendencia de los seres humanos a ser parciales. Los hombres tendían a tener prejuicios a favor de sus familiares o de sus Estados y, como consecuencia de ello, trataban de beneficiar a sus propias familias y Estados a expensas de otros. No era sorprendente que el resultado fuera la discordia y la guerra. Los gobernantes también adolecían de parcialidad a favor de sus propios parientes y especialmente a favor de hombres sexualmente atractivos. Debido a su parcialidad, muchos gobernantes sólo concedían a esos hombres los cargos de poder. Por tanto, el problema es que, como todos los cargos de gobierno importantes los ocupaban parientes cercanos y hombres atractivos sexualmente, había pocas personas competentes en el poder. «Si un Gobierno es rico en hombres de valía –señalaba Mozi–, la administración se caracterizará por la gravedad y la solidez. Pero si carece de hombres así, la administración será mezquina».[11]

El diagnóstico de Mozi planteaba la pregunta de qué se debía hacer. Aunque para él era relativamente fácil sugerir que los gobernantes necesitaban emplear a más hombres de auténtica valía, quedaba el problema de convencer a la población de que trascendiera la tendencia, totalmente humana, a favorecer a la propia familia o al Estado. En un tono típicamente exaltado, Mozi respondía que este último problema no era difícil de resolver, bastaba con hacer comprender a los hombres y mujeres que, en última instancia, los intereses de los demás coincidían con los suyos. «Si un hombre considerase los Estados de otros del modo en que considera el suyo, ¿quién levantaría entonces su Estado para atacar el de otro? Sería como atacar el suyo propio [...] Si los hombres considerasen a las familias de otros como consideran a las suyas, ¿quién propondría entonces a su familia que derrocara a la de otro? Sería como derrocar a la suya propia. Entonces, cuando los Estados y ciudades no se atacan ni dañan los unos a los otros, ¿eso perjudica o beneficia al mundo? Sin duda lo beneficia».[12]

Comparado con las *Analectas*, el *Mozi* resulta bastante iconoclasta. Por ejemplo, aunque el Confucio de las *Analectas* también instaba a los gobernantes a emplear a individuos competentes como él, quizá nunca se le hubiera ocurrido a los autores de las *Analectas* desdeñar completamente las consideraciones de estatus social y alcurnia. No obstante, Mozi insistía en que los gobernantes debían emplear a quienes «lo merecieran», independientemente de su origen o alcurnia. Su propuesta de que todos los hombres y mujeres debían superar sus afinidades particulares con sus propias familias probablemente habría escandalizado a los autores de las *Analectas*, ya que algunas partes de este texto hacían hincapié en las obligaciones con los parientes por encima de todo lo demás.

Quizá lo que los autores de las *Analectas* habrían criticado más era la actitud de Mozi sobre el duelo y las costumbres de enterramiento de los Zhou. Para ellos, como para los posteriormente numerosos autoproclamados seguidores de Confucio, un duelo prolongado y los entierros opulentos eran signos de la devoción de

los hijos por sus padres y de la lealtad de los súbditos hacia sus señores. Pero Mozi discrepaba con estas prácticas mortuorias tradicionales. Antes de profundizar en la crítica de Mozi a estas costumbres de duelo y enterramiento, sería útil exponer en qué consistían. El duelo prolongado, o tres años de duelo, era un *li* (ritual, formalidad) que practicaban los hijos de las familias nobles cuando morían sus padres, madres y señores. Durante los tres años de duelo, un hijo debía renunciar a los placeres de las comidas copiosas, el alcohol, el sexo y los alojamientos lujosos. En cambio, debía vestir ropa de cáñamo basto, vivir en un sencillo cobertizo casi totalmente aislado de la sociedad y alimentarse de unas insípidas gachas. Los suntuosos entierros remitían a la práctica de enterrar a los miembros de la élite gobernante acompañados de una abundante riqueza material. Un ejemplo es la tumba del señor Yi (fallecido en el año 433 a.E.C.) de Suixian, Hubei, el señor de un Estado que no era extenso ni especialmente poderoso. El señor Yi se marchó a la otra vida con un elevado número de pertenencias personales: muchas armas, once *toneladas* de bronces rituales y una colección enorme de campanas de bronce y litófonos (véase ilustración 2.5). También se llevó consigo a las integrantes de su harén: veintiuna mujeres jóvenes de entre trece y veintiséis años.[13] Como demuestra este ejemplo, se seguía practicando la costumbre de acompañar al muerto, aunque tenía menos importancia de la que había tenido con los Zhou occidentales o los Shang.

Mozi odiaba las costumbres relacionadas con el duelo y el entierro de la élite, lo cual no resulta sorprendente. Se quejaba de que tres años de duelo suponían una pérdida de tiempo para la élite gobernante, que de otro modo se dedicaría a gobernar el Estado. Y señalaba que aún era peor que esas costumbres pusieran en peligro la salud y el bienestar de la persona que estaba de duelo. En los entierros suntuosos se derrochaban valiosos recursos que se podían emplear para enriquecer al Estado y beneficiar a las masas. Debido a estos factores, Mozi instaba a los gobernantes a adoptar unos procedimientos de duelo más sencillos y unas prácticas de entierro más austeras. En lugar de observar un largo período de duelo, quienes hicieran luto «pueden llorar al ir y volver del entierro, pero después deberían dedicarse a ganarse la vida». Y en lugar de entierros fastuosos, como el del señor Yi, la élite gobernante debería limitarse a organizar entierros funcionales: con ataúdes de 7 cm de grosor, «suficiente para enterrar huesos en descomposición», sudarios que sólo fueran lo bastante gruesos como para «cubrir carne pudriéndose», y tumbas sólo lo bastante profundas para que el hedor de los cadáveres en descomposición no molestara a los vivos.[14]

La actitud de Mozi sobre el duelo y los entierros era representativa de su filosofía en dos sentidos. En primer lugar, su crítica del duelo y los entierros era típica de su antitradicionalismo. Exhortaba a los gobernantes a que no debían dar por sentado que lo acostumbrado o tradicional es lo correcto, «confundir lo que es habitual con lo que es correcto y la costumbre con lo correcto». En segundo lugar, su polémica postura sobre el duelo y el entierro era un reflejo de su iconoclastia. A diferencia de los autores de las *Analectas*, Mozi se preguntaba por qué determinada práctica o costumbre era conveniente o inconveniente y por qué determinado acto era moral o inmoral. Según él, el único principio básico para saber si algo era correcto o moral era el Cielo. «La voluntad del Cielo es para mí

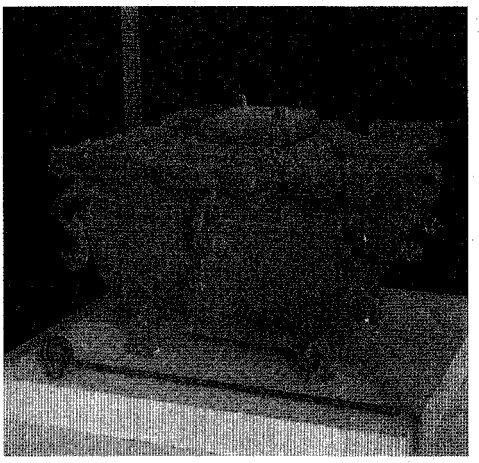


Ilustración 2.5. Este vasija para el vino fue hallada en la tumba del señor Yi, de Zeng, y data de alrededor del año 433 a.E.C. Para fabricarla se tuvieron que emplear muchos recursos, ya que pesa 170 kg. Los arqueólogos creen que se utilizaba para enfriar vino, y tiene un espacio en la parte superior para colocar hielo (© Museo Nacional de China).

–señala– lo mismo que un compás para un carretero o una escuadra para un carpintero. El carretero y el carpintero utilizan su compás y su escuadra para medir qué es redondo o cuadrado en el mundo, diciendo: "Lo que se ajusta a estas medidas está bien, lo que no encaja está mal"».[15] Naturalmente, este razonamiento planteaba la pregunta de cómo se podía determinar cuál era la voluntad del Cielo. Según Mozi, la voluntad el Cielo es inequívoca: si una manera de actuar es correcta, el Cielo enviará sus recompensas, normalmente en forma de cosechas abundantes y paz. Si no, el Cielo enviará sus castigos en forma de hambrunas, eclipses y otras catástrofes naturales.

Mencio

Mencio, o Meng Ke, es quizá el más famoso de los autoproclamados seguidores de Confucio. Según el historiador de los Han Sima Qian (c. 145-c. 90 a.E.C.) nació en el Estado de Zou y vivió aproximadamente desde 371 hasta 289 a.E.C. La principal fuente de información sobre la vida y la filosofía de Mencio es un texto conocido como el *Mencio*. Es difícil determinar con certeza su fecha. Como las *Analectas* y el *Mozi*, en realidad no es la obra de su reputado autor, sino una recopilación de dichos de Mencio y narraciones de conversaciones con amigos, adversarios y gobernantes. Una diferencia crucial entre los dos textos es que el *Mencio* contiene muchas más argumentaciones sistemáticas que las *Analectas*.

Al igual que Confucio, Mencio estaba profundamente frustrado por su incapacidad para obtener un cargo en el Gobierno. Viajó en vano de corte en corte, convencido que era el único hombre de su época que podía reformar el mundo. También como Confucio, Mencio abandonó finalmente sus esfuerzos para encontrar un empleo estatal y se dedicó a sus alumnos. Pese a ser ignorado en su propia época, ejerció una influencia perdurable en el pensamiento y la cultura política chinas hasta bien entrado el siglo XX. Durante la dinastía Song (960-1279), se aceptó la autoridad de sus teorías sobre la naturaleza humana y el gobierno.

Sin duda, Mencio es más famoso por su aseveración de que la naturaleza humana es buena, una afirmación que ha hecho que se califique su pensamiento de «ternurista», optimista e incluso ingenuo. Sin embargo, dicha afirmación es más compleja de lo que parece. Para empezar, Mencio no dice que todos los seres humanos sean buenos o nazcan buenos. Lo que dice es que todos los seres humanos tienen la capacidad de convertirse en sabios, lo que supone la culminación de la realización humana. Mencio observó: «el sabio también es de la misma especie que los demás hombres». La principal diferencia entre los sabios y las personas corrientes radicaba en que los primeros eran hombres poco comunes que desarrollaban su potencial moral mediante el estudio y la reflexión a fondo y prolongados.[16] Y, de hecho, el sabio que Mencio más a menudo presentaba como modelo, Shun, era un hombre de origen sumamente humilde e incluso extranjero. En segundo lugar, sostenía que los seres humanos albergan en su interior una sensibilidad moral innata, a la que denomina los «cuatro brotes» (*si duan*). Le dice a un interlocutor que todos los hombres se alarmarían si vieran a un niño caer a un pozo. Según Mencio, ese sentimiento espontáneo de alarma es el principio, o brote, de la virtud *ren* (humanitarismo o benevolencia), que ocupa un lugar tan importante en las *Analectas*. Del mismo modo, los otros tres brotes –sentimientos de vergüenza, cortesía y sentido del bien y del mal– constituyen la base del deber (*yi*), el respeto y la obediencia (*rang*) y la sabiduría (*zhi*). Pero no es suficiente con tener esos sentimientos espontáneos: es necesario cultivarlos mediante el estudio y la reflexión para lograr el desarrollo pleno del potencial moral.

Mencio también es famoso por su refutación de la defensa que hizo Mozi del interés universal como solución de los males sociales y políticos. Por supuesto, no resulta sorprendente que Mencio se oponga a esa doctrina, teniendo en cuenta que se consideraba un seguidor de Confucio. Éste, de quien se decía que creía que los hijos debían ocultar los delitos de sus padres, habría censurado la doctrina del interés universal. Mencio sostenía que es imposible que una persona muestre el mismo interés por las familias de los demás que por la suya propia. Afirmaba que los seres humanos están inclinados por naturaleza a amar más a sus propios padres y parientes que a los de los demás. Y añadía que, de no ser así, las personas no serían diferentes de los animales. En segundo lugar, Mencio rechaza la opinión de que la raíz de los problemas sociales y políticos se halla en la parcialidad a favor de los parientes. Al contrario, fomentar que las personas sean buenos hijos, hermanos y miembros de las comunidades locales contribuye a mejorar el orden social. «Si todo el mundo quisiera a sus padres y tratara a sus mayores con respeto –cavilaba Mencio– el imperio volvería a estar en paz». Esto se debe a que

un hombre humanitario, un hombre que ama a sus padres, puede «extender su amor de aquellos que quiere a los que no quiere».[17]

Además de refutar la doctrina del interés universal, el *Mencio* también rechaza la posición mohista sobre el duelo y los entierros. El *Mencio* sostiene que no se deben descartar los entierros caros y el duelo prolongado. Al contrario, se debería preservar dicha práctica porque está arraigada en la naturaleza humana (*ren xing*) y procede de la necesidad de llorar que todos tenemos ante la pérdida de un ser querido. Como prueba de esa afirmación, describe las costumbres de los hombres y mujeres en la lejana antigüedad. Cuando un padre moría, comentaba, los hijos dejaban el cuerpo en una fosa. Tras arrojar los cadáveres de sus padres, los hijos pasaban junto al lugar en que reposaban. Allí los encontraban devorados por los zorros y carcomidos por las moscas. Mencio describía su reacción:

> Su frente comenzaba a sudar y no podían soportar verlo. No se fingía el sudor para que otros lo vieran. Era una muestra externa de su sentir más profundo.[18]

Las dos principales doctrinas políticas que propugnó Mencio eran el mandato del Cielo (*tianming*) y el gobierno de la virtud. Según él, el Cielo dio a las dinastías reinantes un mandato para reinar, pero los reyes estaban obligados a hacerlo con benevolencia y en beneficio de las masas. Si una dinastía no cumplía con sus obligaciones, el Cielo revocaría su mandato para gobernar. En estas circunstancias, el regicidio era admisible, y ya había ocurrido varias veces en el pasado. Los últimos reyes de las dinastías Xia y de la Shang habían sido unos tiranos y fueron reemplazados por hombres de valía que instauraron nuevas dinastías.

Mencio también creía que, con la bendición del Cielo, sería apropiado que un rey cediera el trono a un sabio, algo que ya había sucedido en la lejana antigüedad: el rey Yao abdicó de su trono y, tras pasar por alto incluso a su hijo, se lo cedió a Shun, un hombre cuyos orígenes humildes no le impidieron alcanzar la virtud y la sabiduría. En este ejemplo la historia antigua coincidía con la polémica contemporánea sobre una crisis política que tuvo lugar en tiempos de Mencio. El rey de Yan había abdicado para ceder el trono a uno de sus favoritos, un hombre llamado Zizhi, apelando al ejemplo de Yao. Esa decisión escandalizó a los gobernantes de los Estados vecinos, que acusaron al rey y a su favorito de invertir el orden político y difuminar las distinciones jerárquicas que existían entre los señores y los súbditos. Acto seguido, los gobernantes de esos Estados vecinos invadieron Yan, ejecutaron a la pareja y se repartieron su territorio. No cabe duda de que Mencio era consciente de la polémica. Sin embargo, para él, encontrar a un sabio que pudiera gobernar a las masas con benevolencia era más importante que preservar la jerarquía política existente. «El pueblo es lo más importante –observaba–. Los altares a los dioses de la tierra y las cosechas vienen después; en último lugar está el gobernante».[19]

Comparado con el Confucio de las *Analectas*, Mencio parece concederle menos importancia a preservar la jerarquía política imperante. Esto queda patente no sólo en su doctrina del gobierno de la virtud, sino también en sus opiniones sobre el *li*. Un capítulo del *Mencio* le describe desdeñando las reglas suntuarias sobre los

entierros. Cuando murió su madre, gastó su dinero en un grueso ataúd, una extravagancia reservada a las personas de alto rango. Cuando un amigo le reprochó que hubiera violado las reglas suntuarias, Mencio le respondió que en la edad de oro de la antigüedad lejana nadie establecía esas distinciones. Los hombres simplemente enterraban a sus padres de una manera que reflejara su amor por ellos. Por tanto, para Mencio, los sentimientos naturales que comparten todos los hijos tienen prioridad sobre las consideraciones de rango y estatus político.

En varios aspectos, Mencio ejemplificaba el espíritu del período de los Estados Combatientes y su evolución de una sociedad rígidamente estratificada a otra con más movilidad social. Esto se puede apreciar en su costumbre de hablar de los seres humanos como una clase con una naturaleza común, en su afirmación de que todos los hombres compartían el mismo potencial para alcanzar la sabiduría, independientemente de su alcurnia o sus orígenes y, sobre todo, en su creencia de que, en última instancia, es la virtud, y no el nacimiento, lo que debería determinar quién ha de gobernar.

Xunzi

Nacido en el Estado de Zhao en torno al año 312 a.E.C., Xun Kuang, que pasó a la posteridad con el nombre de Xunzi («maestro Xun»), vivió durante una época turbulenta. Aunque no se sabe con exactitud cuándo murió, algunas crónicas sugieren que vivió hasta llegar a ser un hombre muy anciano. No sólo fue testigo de la destrucción de su Estado natal y de los Estados en que residió, sino que podría haber vivido lo suficiente para presenciar la unificación de China, con el primer emperador Qin, en 221 a.E.C.[20]

En algunos aspectos, Xunzi tuvo mucho más éxito que Mencio en su intento de ejercer influencia. Viajó al poderoso Estado de Qi para enseñar en la famosa academia Jixia, que estaba patrocinada por el Estado y probablemente era el centro de la vida intelectual en aquella época. Allí recibió títulos y estipendios durante un tiempo, pero finalmente se vio obligado a marcharse debido a problemas políticos. No obstante, pronto nombraron a Xunzi funcionario en el poderoso Estado de Chu. Según algunas versiones, vivió allí hasta el final de su vida. Fue profesor de dos famosos pensadores, Han Feizi (fallecido en 233 a.E.C.) y Li Si (fallecido en 208 a.E.C.). El último se convirtió en el célebre ministro y asesor del primer emperador Qin (259-210 a.E.C.).[21]

Xunzi es famoso, sobre todo, por una obra que lleva su nombre, el *Xunzi*. Aunque no se sabe con certeza si realmente Xunzi lo escribió, en parte o en su totalidad, es digno de mención por su formato. A diferencia de las *Analectas* o el *Mencio*, que recogen las palabras y conversaciones de cada maestro, el texto del *Xunzi* está organizado en ensayos, cada uno de los cuales posee un elevado nivel de unidad temática. También es voluminoso y sistemático, lo que sin duda refleja la longevidad de Xunzi.

Xunzi se hizo famoso por afirmar que la naturaleza humana es malvada. Parte de la intención de esa declaración general, que se encuentra al principio del capítulo sobre la naturaleza humana, era captar la atención del público y también sub-

rayar su rotundo desacuerdo con Mencio, pese a que ambos se consideraban seguidores de Confucio. Al declarar que la naturaleza humana es malvada, Xunzi quiere decir que los humanos carecen de cualquier inclinación innata a actuar de forma ética. Si se les deja libertad absoluta para hacer lo que quieran, los seres humanos se sumirán en el caos y el conflicto. «Que un hijo se someta a su padre o un hermano menor a su hermano mayor, que un hijo ayude a su padre en el trabajo o que un hermano menor ayude a su hermano mayor –reflexionaba Xunzi– son actos contrarios a la naturaleza del hombre y van en contra de sus emociones».[22]

Pese a tener una concepción bastante dura de la naturaleza humana, Xunzi era optimista sobre la capacidad de las personas para mejorarse a sí mismas. Y, quizá en mayor medida que Mencio, creía en la idea de que cualquiera, incluso el «hombre de la calle», podía alcanzar la sabiduría transformándose a sí mismo mediante el adiestramiento moral, el estudio y el trabajo duro. Pero, una vez más, las similitudes acaban ahí. Si Mencio consideraba que el proceso que conducía a la sabiduría consistía en el desarrollo de sensibilidades morales innatas, Xunzi veía el camino a la sabiduría como una transformación radical, comparable a la carpintería: «Una pieza de madera combada debe esperar a que se la haya colocado sobre una tabla recta, se la haya cocido y se la haya dado forma para poder estar derecha».[23]

Como otros pensadores antiguos, Xunzi estaba interesado en el *li*. Pero a diferencia de los demás, elaboró una teoría sumamente sofisticada sobre sus orígenes:

> ¿Cuál es el origen del *li*? Yo respondo: el hombre nace con deseos. Si nadie satisface esos deseos por él, no puede evitar buscar maneras de satisfacerlos por sí mismo. Si no hay límites ni medida en esa búsqueda, es inevitable que entre en conflicto con otros hombres. El conflicto genera desorden y el desorden genera agotamiento. Los reyes de la antigüedad odiaban ese desorden y, por tanto, instauraron el *li* y el deber con la finalidad de refrenarlo, para domeñar los deseos de los hombres y proporcionarles los medios para satisfacerlos.[24]

Este pasaje revela mucho acerca de las ideas de Xunzi sobre la relación entre la naturaleza humana y las instituciones culturales. Afirma de manera inequívoca que los deseos humanos primarios generan el caos. El caos causado por los deseos humanos primarios creó la necesidad de los *li*. En otras palabras, aunque los *li* en sí no forman parte de la naturaleza humana, ésta los hace necesarios. En argumentaciones posteriores Xunzi continúa explicando cómo los *li* transforman los deseos humanos primarios y hacen posible que se expresen de formas estéticamente atractivas y socialmente productivas. Según él, todos los seres humanos experimentan pesar cuando mueren sus padres. Si se los dejara en total libertad, lo más probable es que su pena les inmovilizara y fueran incapaces de ocuparse de sus asuntos. Podrían expresar sus sentimientos hacia sus padres enterrándoles con cantidades ingentes de riquezas materiales e incluso con sacrificios humanos. Si todo el mundo adoptara esas prácticas, los Estados se arruinarían. De ahí se deduce que los *li* son necesarios. Ponen límites al tiempo que puede durar el duelo,

prohíben los sacrificios humanos y restringen la cantidad de riquezas que pueden enterrarse.

Otro fascinante aspecto de la filosofía de Xunzi era su agnosticismo. Es evidente que no creía en la vida tras la muerte y describía a los muertos como «los que carecen de conciencia». Xunzi no era el único que pensaba de este modo. *Las intrigas de los Estados Combatientes* (*Zhanguoce*), un texto anterior a los Qin que narra la política de la corte y las guerras, también cuenta una historia sobre una reina viuda moribunda de Qin que ordenó que enterrasen a su amante con ella. Un cortesano amigo de su amante acudió para convencer a la viuda de que renunciara a su plan. El cortesano le preguntó si creía en la vida tras la muerte, a lo que ella respondió que no creía en absoluto. Entonces el cortesano señaló que si no había vida tras la muerte, no había ninguna razón para enterrar a su amante con ella. Pero si resultaba que había vida tras la muerte, tendría que dar algunas explicaciones en la otra vida cuando se encontrase con su anterior marido. Satisfecha con el razonamiento del cortesano, la viuda renunció a sus planes.

Además de negar que hubiera vida tras la muerte, Xunzi consideraba que el Cielo carecía de inteligencia, al contrario que Mozi. El mundo natural funciona siguiendo sus propias reglas, ajeno a los humanos. Lloverá o no lloverá independientemente de que la gente rece u ofrezca sacrificios. Los cuerpos celestiales rotan de la misma manera si ocupa el trono un sabio o un villano. En otras palabras, una sociedad bien organizada y próspera depende únicamente de su gobernante:

> Responded a la naturaleza con un buen gobierno y, como resultado, os sonreirá la fortuna; responded con desorden y el resultado será la desventura. Si estimuláis la agricultura y sois austeros en vuestros gastos, el Cielo no podrá empobreceros. Si dais al pueblo los bienes que necesita y sólo le exigís que trabaje en el momento adecuado, el Cielo no podrá afligiros con ningún mal.[25]

La filosofía de Xunzi reflejaba las preocupaciones de su época en varios sentidos. Al vivir en un período de cambio e inestabilidad política, la capacidad destructiva de los seres humanos impresionó profundamente a Xunzi. Y, sin embargo, era optimista sobre la capacidad de las personas tanto para transformar su propia naturaleza como para crear una sociedad eficiente únicamente mediante el esfuerzo humano. Las inquietudes de Xunzi, así como sus actitudes básicas sobre qué significaba ser humano, serían enormemente influyentes durante cientos de años.

Laozi y Zhuangzi

Se ha dedicado mucha atención académica y energía a la tarea de determinar con exactitud qué era el daoísmo –también conocido como taoísmo– en la antigua China. A los especialistas en estudios religiosos, en busca de una religión popular china, les gusta pensar que el daoísmo es un movimiento religioso que hacía hincapié en la meditación y en prácticas de perfeccionamiento personal. Los especialistas en pensamiento político a veces conjeturan que el daoísmo fue el subproducto de una escuela de gobierno que centraba su atención en las técnicas

de control político. Los filósofos, al buscar equivalentes chinos a los pensadores escépticos griegos, prefieren considerar el daoísmo una filosofía, la cual defendía una vuelta de los hombres y las mujeres a la armonía con la naturaleza y su realidad subyacente, el *Dao* (o *Tao*), una realidad inefable, eterna, automotora y omnipresente. Independientemente de la etiqueta que apliquemos al daoísmo, el *Daodejing* y el *Zhuangzi* han ejercido una influencia enorme en Asia, Europa y América del Norte.

Algunos descubrimientos arqueológicos del último decenio sugieren que el *Daodejing* es el más antiguo de los dos. Se conoce el *Daodejing* (*El camino y su poder*) por varios nombres. En Estados Unidos, mucha gente lo conoce como el *Tao te ching*, según una antigua latinización. También recibe el título de *Laozi* (Lao tzu), o *Libro del maestro Lao*, por su supuesto autor, Laozi, que supuestamente era coetáneo de Confucio, aunque mayor que él. Laozi es una figura oscura, de cuya identidad se dudaba incluso en la época Han.

El *Daodejing* es un texto extraño. Gran parte del mismo está escrito en verso, lo que ha llevado a muchos especialistas, como Harold Roth, a especular que en un principio se trataba de un manual de meditación.[26] Muchos pasajes son crípticos, paradójicos y enormemente evocativos, por lo que ha sido objeto de más comentarios clásicos que cualquier otro texto. Además, es el libro chino que se ha traducido con más frecuencia, lo que no resulta sorprendente. La popularidad del *Daodejing* se debe, en parte, a lo inescrutable que es su lenguaje, lo que invita a que exista una gran cantidad de interpretaciones. Sin embargo, su popularidad también se debe a sus mensajes, misteriosos pero conmovedores. Uno de esos mensajes es la limitación del lenguaje. Como reza la primera línea del texto, «el Camino que se puede nombrar no es el Camino eterno». En otras palabras, la totalidad del Camino –cómo son las cosas y también cómo deben ser– se escapa a la codificación, a la definición y a la determinación lingüística. Otro de los temas más conocidos del *Daodejing* es el de los límites de los valores convencionales. ¿Es mejor ser fuerte que ser débil? No necesariamente, responde el *Daodejing*. Los Estados débiles, por ejemplo, pueden sobrevivir a los fuertes, ya que al carecer de muchos recursos y riqueza pueden salvarse de los ataques y las conquistas. ¿Es mejor ser famoso para el propio conocimiento? De nuevo, no necesariamente, ya que «aquellos que saben, no hablan, y aquellos que hablan, no saben». O, para mencionar uno de los temas políticos del texto, ¿sería preferible, como muchos pensadores del período de los Estados Combatientes sostenían, educar y transformar a las masas para crear un Estado gobernado con firmeza y próspero? Una vez más, la respuesta, contraria a las ideas convencionales, es un «no» rotundo. Los mejores gobernantes son los que permiten al pueblo regresar a la «ignorancia», o a una vida de primitiva sencillez en la que estén en armonía con la naturaleza. Y para alcanzar este ideal, el gobernante ha de ejercer su Gobierno con suma delicadeza y contención, como un cocinero cuando cuece un pequeño pescado. No debe interferir en el Camino y, no actuando por su cuenta, debe permitir que todas las cosas sigan su curso.

El otro clásico daoísta famoso es el *Zhuangzi*, que toma su nombre de su legendario autor, Zhuangzi (o maestro Zhuang). Al igual que en el caso de Laozi, se sabe poco de Zhuangzi. De hecho, algunos especialistas ponen seriamente en

duda que Zhuangzi, o Zhuang Zhou, haya existido. Existe la certeza de que el texto que le atribuyen los especialistas tradicionales no es la obra de un solo autor, sino una recopilación de diferentes obras, cuyas fechas oscilan entre mediados del período de los Estados Combatientes y el primer siglo de la dinastía Han occidental. A diferencia del *Daodejing*, compuesto de versos o párrafos breves, el *Zhuangzi* contiene largos capítulos llenos de anécdotas pintorescas y fantasiosas conversaciones. En algunos pasajes, aparece incluso Confucio, en ocasiones como un maestro reverenciado y en otras como un idiota listo para recibir los insultos de un famoso forajido.

Muchos pasajes del *Zhuangzi* versan sobre la importancia del retiro y la reclusión, contrapuesta al compromiso político activo. En muchos aspectos, esta actitud se diferencia de las ideas manifestadas en otros textos estudiados anteriormente en este capítulo. A diferencia de las *Analectas*, el *Mencio* o incluso el *Xunzi*, el *Zhuangzi* no está repleto de consejos dirigidos a los gobernantes para mejorar la administración de sus reinos. El hombre sabio, por decirlo de una forma un poco distinta, no es un ministro en activo, sino un ermitaño que sabe lo que es mejor sentarse a pescar a la orilla de un riachuelo en una remota montaña.

Como muchos de los textos de los Estados Combatientes antes mencionados, el *Zhuangzi* también adopta una postura sobre el valor de los rituales de duelo tradicionales. Pero a diferencia del *Mozi* o el *Mencio*, no condena ni defiende de forma explícita la práctica. En lugar de ello, relata un episodio de la vida del propio Zhuangzi. Su esposa había muerto y, cuando uno de sus compañeros, Huizi, acudió a darle el pésame, descubrió que en lugar de estar apenado, estaba sentado en una tina cantando. Aquello desconcertó a Huizi, que protestó: «Has vivido con ella, ella crió a tus hijos y envejecisteis juntos. Debería bastar, simplemente, con no llorar su muerte, pero aporrear una tina y cantar, eso es ir demasiado lejos, ¿no crees?». Zhuangzi le respondió:

> Estás equivocado. Cuando murió, ¿crees que no me afligí como cualquier otro? Pero eché la vista atrás, a su nacimiento y al tiempo anterior a su nacimiento. No sólo al tiempo anterior a su nacimiento, sino a antes de que tuviera un cuerpo. No sólo al tiempo anterior a que tuviera un cuerpo, sino al tiempo anterior a que tuviera un espíritu. En medio de la masa confusa de asombro y misterio se produjo un cambio y ella adquirió un espíritu. Otro cambio y adquirió un cuerpo. Otro cambio y nació. Ahora se ha producido otro cambio y ha muerto. Es exactamente igual que la progresión de las cuatro estaciones: primavera, verano, otoño, invierno. Ahora ella yacerá tranquilamente en una enorme estancia. Si ahora me dedicase a gritar y sollozar por ella, demostraría que no comprendo nada acerca del destino. Así que deje de hacerlo.[27]

El episodio del duelo de Zhuangzi por su esposa no sólo revela lo que pensaban los autores del texto sobre los rituales de duelo tradicionales, sino que también explica dos temas más amplios del *Zhuangzi*. El primero está relacionado con los límites de la moral convencional, una moral que se basa en distinciones entre el bien y el mal o entre lo verdadero y lo falso. Según el *Zhuangzi*, establecer distinciones, sobre todo mediante el lenguaje, es intrínsecamente problemático, porque impide a hombres y mujeres aprehender el Camino en su totalidad. «¿En qué se basa el Camino? –se dice que preguntó Zhuangzi– ¿En que tenemos

verdadero y falso? ¿En qué se basan las palabras?, ¿En que tenemos bien y mal? ¿Cómo puede desaparecer el Camino y dejar de existir? ¿Cómo pueden existir las palabras y no ser aceptables? Cuando el Camino depende de pequeños logros y las palabras del vano espectáculo, entonces llegamos a los errores y los aciertos de la escuela *ru* y de los mohistas. Lo que uno llama correcto, el otro lo llama erróneo; lo que uno llama erróneo, el otro lo llama correcto. Pero si queremos corregir sus errores y equivocar sus aciertos, lo mejor es usar la claridad».[28] En vista de los límites del lenguaje e incluso los de la moral convencional, el *Zhuangzi* insta a los hombres y las mujeres a dejar de establecer distinciones. «Desechad y confundid los seis tonos, destruid y desencordar las flautas y los laúdes, tapad los oídos del músico ciego Kuang, y por primera vez los habitantes del mundo podrán prestar atención a su oído. Borrad pautas y esquemas, dispersad los cinco colores, sellad los ojos de Li Zhu y por primera vez los habitantes del mundo podrán prestar atención a su vista».[29]

El segundo tema que trata el episodio del duelo de Zhuangzi está relacionado con la importancia de adquirir la perspectiva adecuada de las cosas, un tema que está presente en muchas de las anécdotas del texto. ¿Es la muerte mejor que la vida o la libertad mejor que el cautiverio? En relación con estas preguntas, el *Zhuangzi* narra una memorable anécdota extraída de la historia:

> La señora Li era la hija de un guardia fronterizo de Ai. Cuando la hicieron prisionera por primera vez y la llevaron al Estado de Qin lloró hasta que las lágrimas empaparon el cuello de su túnica. Pero más tarde, cuando fue a vivir al palacio del rey, cuando compartió su diván y comió los deliciosos manjares de su mesa, se preguntó porqué había llorado.

La anécdota concluye planteando una pregunta más provocadora. Dado que la libertad no tiene por qué ser necesariamente mejor que el cautiverio, ¿cómo es posible saber que la muerte no podría ser mejor que la vida? «¿Cómo sé que los muertos no se preguntan por qué añoraron alguna vez la vida?»[30]

Anécdotas como la de la señora Li no sólo ilustran la importancia del punto de vista, sino también la indeterminación o incertidumbre del conocimiento humano. El *Zhuangzi* pone de relieve esta observación en la alegoría del sueño, cuando el texto compara de forma implícita la conciencia humana del mundo con la percepción que tiene quien sueña de sus sueños.

> Una vez Zhuang Zhou [es decir, Zhuangzi] soñó que era una mariposa, una mariposa que revoloteaba y aleteaba de un lado a otro, feliz consigo misma y haciendo lo que se le antojaba. No sabía que era Zhuang Zhou. De repente despertó y allí estaba, sólido e inconfundible, Zhuang Zhou. Pero no sabía si él era Zhuang Zhou, que había soñado que era una mariposa, o una mariposa que soñaba que era Zhuang Zhou.[31]

Darse cuenta de que la conciencia humana es indeterminada en sí misma fue un gran descubrimiento para los autores del *Zhuangzi*.[32] Y, de hecho, el texto se refiere a ese tipo de conciencia nada menos que como «el gran despertar», en el que «sabemos que todo es un gran sueño».[33]

Han Feizi

Pocos pensadores chinos son tan célebres como Han Feizi (c. 280-233 a.E.C.), uno de los dos famosos pupilos de Xunzi. Sus ideas han sobrevivido en el *Hanfeizi*, un texto de cincuenta y cinco capítulos vilipendiado durante milenios por su actitud similar a la *realpolitik*, pero valorado por sus perspicaces argumentos y su expresivo estilo. En la época moderna ha sido comparado incluso con *El príncipe* de Maquiavelo. Como éste, el *Hanfeizi* está repleto de anécdotas históricas que ilustran los argumentos del autor, así como de numerosas afirmaciones que escandalizaron a los lectores por su cinismo y aparente falta de consideración a la moral humana.[34]

Han Fei o Han Feizi («maestro Han Fei»), un miembro de la casa real del pequeño Estado Han, estaba destinado a tener una carrera en el gobierno. Pero, según Sima Qian, era tartamudo y, en una época en que los estadistas se diferenciaban entre sí gracias a una oratoria brillante más que a la escritura, su carrera se vio perjudicada por ello. Preocupado por la suerte de su pequeño Estado natal, amonestó a sus parientes de la realeza en memoriales escritos, pero fue en vano. Irónicamente, el único rey que tomó en serio los escritos de Han Feizi fue el joven rey Qin, que se convertiría en el primer emperador de China. El ministro Qin Li Si, llamó la atención de su señor sobre los textos de su antiguo compañero de estudios, por el que expresó una enorme admiración. Sin embargo, pese a su admiración por Han Feizi, el joven rey Qin emprendió una campaña contra Han en 234 a.E.C. Antes de la invasión, el rey de Han envió a Han Feizi a Qin para que suplicase por la salvación de Han, pero, siguiendo el consejo de Li Si, el rey Qin ordenó que le ejecutaran. No está claro por qué Li Si se volvió en contra de su antiguo compañero. Algunos creen que estaba celoso de Han Feizi, de quién admitía que tenía más talento. Otros sostienen que Li Si sospechaba que Han Feizi no era digno de confianza. Antes de ingerir el veneno que Li Si le había enviado. Han Feizi escribió «Las dificultades de la persuasión», una famosa obra en la que analizaba los peligros a los que se enfrentan los políticos.[35]

Los especialistas tradicionales clasifican a Han Feizi como un legista (*fajia*).Otros dos famosos pensadores legistas fueron Shang Yang y Shen Buhai (fallecido en 337 a.E.C.), aunque se sabe poco acerca de sus filosofías. Según la mayoría de las fuentes, las ideas legistas surgieron por vez primera en torno al siglo IV a.E.C., junto a la consolidación y la racionalización del Estado. Los legistas ponían más énfasis en los problemas prácticos del arte de gobernar y el control político que en las cuestiones éticas. A diferencia de Mencio, que despreciaba los debates sobre los beneficios y el poder político, los pensadores legistas debatían abiertamente las maneras en que los gobernantes podían maximizar los ingresos de los impuestos, incrementar el número de trabajadores forzosos y librar las batallas de forma efectiva. Creían que la aplicación estricta de la ley (*fa*) y un sistema de recompensas, en lugar de las normas rituales, eran lo que garantizaría un buen orden social.

Además de suscribir estas ideas, los consejos de Han Feizi a los gobernantes son en gran medida un reflejo de su interpretación personal de las convulsiones políticas de su época. Para él, como para Xunzi, el origen del problema radica en

la naturaleza humana. Señalaba que los seres humanos actúan casi siempre movidos por el egoísmo, incluso a expensas del buen orden político. Las muestras de egoísmo eran ineludibles y evidentes en todas las relaciones humanas. Han Feizi argumentaba que esto se ponía claramente de manifiesto en el hecho de que muchas familias mataran a los recién nacidos si eran niñas porque, al contrario que los niños, las mujeres no pueden mantener a sus padres durante la vejez. Si los cálculos egoístas influyen en las relaciones entre padres e hijos, que están basadas en vínculos naturales de afecto, ¿hasta qué punto será en el caso de relaciones en las que no existen vínculos de afecto natural, como las que mantienen un señor y un ministro? Para explicar ese argumento sobre la naturaleza poco fiable de las relaciones políticas, Han Feizi recurría con frecuencia a las crónicas históricas, que no sólo estaban repletas de ejemplos de ministros que traicionaron a sus señores, sino también de conflictos de intereses entre maridos y esposas, y también entre hermanos, pertenecientes a las familias reales.

Para Han Feizi, los males de su época hacían necesarias algunas medidas drásticas. Advertía que los reyes no debían tratar de regresar a un pasado de gobierno humano idealizado, tal y como proponían algunos pensadores. Hacerlo sería como emular a un campesino que, mientras trabajaba un día en el campo, vio a un conejo quedarse inconsciente al golpearse contra el tocón de un árbol. Aquella noche, el campesino se llevó el conejo a su casa y se dio un festín con su familia. Al día siguiente y todos los días a partir de entonces, el campesino esperó junto al tocón a que se golpeara otro conejo. Según Han Feizi, quienes creían que se podían repetir los éxitos accidentales del pasado eran igual de estúpidos.

El gobernante ilustrado no se hace ilusiones sobre restaurar un gobierno humanitario, que sólo había funcionado en la lejana antigüedad, antes de que las presiones demográficas transformasen la sociedad en un mundo de conflictos. En lugar de eso, es necesario que el gobernante ilustrado sea consciente de que los seres humanos actúan movidos por el egoísmo. Por tanto, debe protegerse de sus ministros, esposas, favoritos e incluso hijos. Sabe que todos, incluso aquellos que aparentan quererle mucho, podrían llegar a beneficiarse de su muerte. Además, Han Feizi sostiene que el gobernante ilustrado sabe que las personas fingen, especialmente cuando conocen los deseos y caprichos del gobernante. Por consiguiente, el gobernante ilustrado oculta sus pensamientos y sentimientos para descubrir los de sus súbditos y mantener a éstos en la incertidumbre. Por último, el gobernante ilustrado evita las actividades y a los favoritos que puedan nublar su entendimiento. «Al gobernante le pueden confundir con facilidad las mujeres adorables y los muchachos encantadores, todos aquellos que pueden adularle y fingir amarle –se lamentaba Han Feizi–. Esperan a que llegue el momento en que esté saciado de comida y de vino y le piden cualquier cosa que deseen, porque saben que con ese truco es seguro que se atenderá a sus demandas».[36] Por esta razón, el gobernante ilustrado se mantiene a distancia de sus favoritos y sólo actúa para ascender a las personas valiosas y competentes, ya que sabe que a la larga tiene más posibilidades de sobrevivir si gobierna de una manera serena e imparcial.

Las valoraciones posteriores de Han Feizi han distado de ser benévolas. Su retórica –en especial su propensión a las declaraciones concisas pero extremistas– suscitó un juicio severo de su filosofía. Pero estas valoraciones son en gran

medida una consecuencia de la vinculación de Han Feizi con las políticas del imperio Qin y con los legistas. Algunos especialistas han llegado incluso a considerar a Han Feizi un defensor de la tiranía monárquica y un teórico del autoritarismo. Sin embargo, se podría argumentar que, en numerosos aspectos, las ideas de Han Feizi, como las de Maquiavelo, han de ser analizadas en su contexto histórico. Es cierto que Han Feizi hizo hincapié en la importancia del control político y en las penas severas, pero su defensa de todo ello era un reflejo de sus deseos de introducir la unidad y el orden en un mundo cada vez más caótico. Si Han Feizi hubiera vivido un poco más, quizá habría visto hacerse realidad sus sueños.

Notas

1. Lothar von Falkenhausen, «Sources of Taoism: Reflections on Archaeological Indicators of Religious Change in Eastern Zhou China», *Taoist Resources* 5, 2 (1994): 7-8.
2. Lothar von Falkenhausen, «The Waning of the Bronze Age, Material Culture and Social Developments, 770-481 B.C.E.», en Edward Shaughnessy y Michael Loewe, eds., *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 BC* (Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1999), pp. 514-525.
3. David Hawkes, *The Songs of the South: An Ancient Chinese Anthology of Poems by Qu Yuan and Other Poets* (Londres, Penguin Books, 1985), p. 27.
4. Hawkes, *Songs of the South*, p. 69.
5. Hawkes, *Songs of the South*, p. 75.
6. Frank Kierman, Jr., «Phases and Modes of Combat in Early China», en Frank A. Kierman y John K. Fairbank, eds., *Chinese Ways in Warfare* (Cambridge, Harvard Univ. Press, 1974), pp. 26-66.
7. Mark Edward Lewis, «Warring States Political History», en *Cambridge History of Ancient China*, pp. 620-629.
8. Burton Watson, «Introduction», *Basic Writings of Mo-Tzu, Hsün Tzu, and Han Fei Tzu* (Nueva York, Columbia Univ. Press, 1964), p. 5.
9. A. C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argumentation in Ancient China* (La Salle, Ill., Open Court, 1989), p. 34.
10. Robert Eno, comunicación personal, mayo de 2004. El texto en el que se hace esta afirmación es el compendio filosófico de los Han, el *Huai nan zi* (c. 139 a.E.C.).
11. Watson, *Basic Writings of Mo-Tzu*, p. 18.
12. Watson, *Basic Writings of Mo-Tzu*, p. 40.
13. Wu Hung, «Art and Architecture of the Warring States Period», en *Cambridge History of Ancient China*, pp. 721-723.
14. Watson, *Basic Writings of Mo-Tzu*, p. 76.
15. Watson, *Basic Writings of Mo-Tzu*, p. 83.
16. *Mencius* 2A2, trad. D.C. Lau, *Mencius* (Harmondsworth, Penguin, 1970), p. 80.
17. *Mencius* 4A11, pp. 122-123.
18. *Mencius* 3A5, p. 105.
19. *Mencius* 7B14, p. 196.
20. Watson, «Introduction», *Basic Works of Mo-Tzu*, pp. 1-2.
21. Watson, «Introduction», *Basic Works of Mo-Tzu*, pp. 1-2.
22. Watson, *Basic Works of Mo-Tzu*, p. 164.
23. Watson, *Basic Works of Mo-Tzu*, p. 157-159.
24. Watson, *Basic Works of Mo-Tzu*, p. 89. Traducción ligeramente modificada.
25. Watson, *Basic Works of Mo-Tzu*, p. 79.
26. Harold D. Roth, *Original Tao: Inward Training (Nei-Yeh) and the Foundations of Taoist Mysticism* (Nueva York, Columbia Univ. Press, 1999).

27. Burton Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu* (Nueva York, Columbia Univ. Press, 1968), pp. 191-192.

28. Watson, *Complete Works of Chuang Tzu*, p. 39. Traducción ligeramente modificada.

29. Watson, *Complete Works of Chuang Tzu*, p. 111.

30. Watson, *Complete Works of Chuang Tzu*, p. 47.

31. Watson, *Complete Works of Chuang Tzu*, p. 49.

32. David N. Keightley, «Disguise and Deception in Early China and Early Greece», en Steven Shankman y Stephen Durrant, eds., *Early China /Ancient Greece: Thinking Through Comparisons* (Albany, State Univ. of New York Press, 2002), p. 137.

33. Watson, *Complete Works of Chuang Tzu*, p. 49.

34. Keightley, «Disguise and Deception in Early China and Early Greece», p. 137

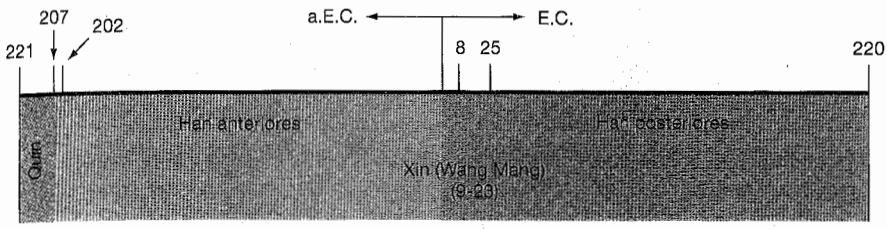
35. Watson, *Complete Works of Chuang Tzu*, p. 47.

36. Watson, «Introduction», *Basic Works of Mo-Tzu*, p. 4.

37. Watson, «Introduction», *Basic Works of Mo-Tzu*, pp. 1-15.

38. Watson, *Basic Works of Mo-Tzu*, p. 43.

3
El primer período imperial



La unificación de China por los Qin en 221 a.E.C. supuso el inicio de unos cuatrocientos años de dominio imperial, pese a que el reinado de los Qin fue efímero. Los Han edificaron sobre los cimientos de los Qin y erigieron una estructura política más duradera. Con ellos cambió la civilización en lo que ahora es China y el Estado Han se convirtió en una gran potencia imperial comparable en cuanto a logros y relevancia histórica al imperio romano (véase la ilustración 3.2). La mayoría de los historiadores dividen a los Han en dos períodos. El primer período es el de los Han anteriores u occidentales (206 a.E.C.-9 E.C.); la segunda denominación hace referencia a la ubicación de la capital imperial en Chang'an, en el oeste. Este período tocó a su fin en 9 E.C., cuando el regente Wang Mang usurpó el trono y fundó la efímera dinastía Xin (9-23 E.C.). Hacia 25 E.C., algunos miembros del clan Liu disputaron el control del imperio a los Xin y establecieron la capital imperial en Luoyang, en el este. A este período se le denomina la dinastía Han posterior u oriental (25-220 E.C.).

I. Los Qin

Para la mayoría de las personas que viven en Europa y América del Norte, la dinastía Qin (221-206 a.E.C.) es famosa por dos monumentos: el ejército de soldados de terracota descubierto en Xi'an y la Gran Muralla –en la que aún son visibles muchas de las ampliaciones posteriores–. Posiblemente también es el más célebre de todos los antiguos regímenes de Asia oriental. En la actualidad, los

Qin se han convertido, tanto en China como en otros lugares, en el paradigma del gobierno autoritario y de la tiranía imperial. Sin embargo, la realidad es más compleja.

Fuentes y problemas historiográficos

La imagen negativa de esta dinastía se debe a valoraciones tradicionales del reinado de los Qin que hacen hincapié en tres temas: la represión de su gobierno, la dureza o severidad de sus instituciones y las locuras de sus gobernantes. La mejor descripción del carácter represivo del reinado de los Qin se encuentra en «Las faltas de los Qin», un famoso ensayo del funcionario y erudito Han, Jia Yi (201-168? a.E.C.), quien comenta del Primer Emperador o Qin Shihuang:

> Llegó a la cima del poder y ordenó todo en las Seis Direcciones, forzando al resto del mundo a someterse y, de ese modo, extendiendo su poder por los Cuatro Mares [...]. Después abolió las costumbres de los antiguos reyes sabios y arrojó al fuego los escritos de las Cien Escuelas en un intento de mantener al pueblo en la ignorancia. Destruyó las murallas de las principales ciudades y ejecutó a hombres de fama y talento, reunió todas las armas del reino de Xianyang y ordenó fundir las lanzas y las puntas de flecha para modelar doce enormes estatuas con forma humana, todo ello con el propósito de debilitar a su pueblo.[1]

Un infame incidente del reinado de los Qin, al que Jia Yi aludía en el pasaje anterior, fue la decisión del Primer Emperador de quemar los libros de una gran cantidad de pensadores en 213 a.E.C. Jia Yi afirmaba que esta política tenía por objeto «mantener a la gente en la ignorancia».

La mayor parte de las exposiciones sobre el segundo tema tienen que ver con la carga impuesta a los plebeyos mediante el trabajo forzoso. El trabajo forzoso era obligatorio para todos los varones adultos sanos del reino, normalmente en forma de trabajo o de servicio militar. El Estado exigía periódicamente a los funcionarios locales que registraran el nombre, el lugar de origen, la posición y la edad de todos los habitantes del reino. Con esta información, el gobierno podía calcular el tamaño de su mano de obra forzosa y construir obras públicas a gran escala. La obra pública más famosa de todas es la Gran Muralla, que se construyó uniendo las murallas que habían erigido anteriormente diversos Estados entre ellos y cuya finalidad era proteger al imperio frente a los grupos nómadas hostiles. La muralla, restaurada por la dinastía Ming, todavía se puede ver al norte de Beijing. Según las crónicas de los Han, la Gran Muralla se construyó empleando trabajo forzoso.

Otras obras públicas importantes en las que se utilizó mano de obra forzosa incluyen redes de carreteras que discurren de un extremo al otro del imperio, así como canales de riego y de transporte. El Estado Qin también construyó con trabajo forzoso un suntuoso mausoleo para el Primer Emperador. Aunque los arqueólogos aún tienen que excavar la tumba, si creemos las crónicas de los Han, era una maravilla (véase la ilustración 3.1). Según el famoso historiador Sima

Ilustración 3.1. Guerrero de terracota que vigila la tumba del Primer Emperador. Aunque todavía se tiene que excavar, los arqueólogos descubrieron un ejército completo de terracota en las inmediaciones de la tumba (© Bridgeman Art Library).

Qian (c. 140-c. 90 a.E.C.), los 700.000 obreros encargados de construirla «excavaron canales subterráneos y vertieron cobre fundido en el exterior del sepulcro, y llenaron la tumba de palacios, pabellones y edificios públicos a escala, así como de magníficas vasijas, piedras preciosas y objetos raros». El Primer Emperador quería que su tumba fuera algo más que una réplica de su palacio, quería recrear todo el mundo dentro del mausoleo. «Se reprodujeron con mercurio todos los ríos del país, y los ríos Amarillo y Yangzi, y, por medios mecánicos, se hacía que fluyeran y desembocaran en un océano en miniatura; en el techo se mostraban las constelaciones celestiales y, en el suelo, las regiones de la Tierra».[2]

El tercer tema presente en las crónicas tradicionales sobre los Qin se centra en las supuestas locuras de los emperadores. Por ejemplo, según Sima Qian, la razón que impulsó al Primer Emperador a dedicar tanta energía a su mausoleo era que tenía un miedo patológico a la muerte. Y hacia el final de su reinado, como muchas élites, estaba tan obsesionado con evitar la muerte, que patrocinó inútiles expediciones para hallar elixires de la inmortalidad, incluida una que consistió en enviar a muchos hombres y mujeres jóvenes a islas míticas. Con la edad, su aversión a la muerte se agudizó tanto, que ninguno de sus ministros se atrevía a pronunciar esta palabra en su presencia. El Primer Emperador no sólo tenía un miedo patológico a la muerte, sino que, según el relato de Sima, también era un mega-

lómano. En una ocasión, al final de su reinado, el emperador hizo un viaje por el reino. Al llegar al este, visitó la montaña más sagrada, el monte Tai, y decidió escalar sus cimas y dejar allí tres inscripciones que dieran fe para siempre de sus logros. Una de las inscripciones, traducida al inglés por Martin Kern, proclama con bastante poca modestia:

> El augusto emperador encarna la sabiduría
> y después de haber pacificado todo bajo el Cielo,
> no ha sido negligente en el poder.
> Se levanta temprano, se retira tarde por la noche;
> establece y concede beneficios duraderos,
> irradia y enaltece Sus enseñanzas e instrucciones.
> Sus preceptos y principios alcanzan a todos,
> los distantes y los cercanos están perfectamente organizados
> y todos reciben Su sabia voluntad.
> Los nobles y los malvados se distinguen y diferencian,
> hombres y mujeres personifican la obediencia,
> cautos y respetuosos con sus profesiones y deberes.
> Demarcadas claramente están las esferas interior y exterior,
> nada hay que no sea claro y puro,
> incluidos los descendientes posteriores.
> Su influencia transformadora no tiene límites:
> ¡Ojalá [en épocas posteriores] respeten y acaten los decretos
> que lega y acepten siempre Sus solemnes advertencias![3]

Sin embargo, hay razones para dudar de, como mínimo, algunas de las historias que nos han llegado sobre el Primer Emperador. Sin duda, el Primer Emperador muy bien podría haber dejado tres inscripciones en el monte Tai, pero es necesario tener presente que crónicas como las de Sima fueron escritas por historiadores de la corte contratados por los Han vencedores. Jens Ostergard Petersen, por ejemplo, ha puesto en duda que algunas de las medidas represivas adoptadas por los Qin, como la quema de libros, se aplicaran como se ha percibido tradicionalmente. Petersen, tras un estudio en profundidad del registro textual existente, llegó a la conclusión de que, con respecto a la quema de libros, esa medida fue mucho más limitada de lo que había pensado la mayoría de los expertos. No se aplicó a todas las indagaciones filosóficas, sino sólo a recopilaciones de anécdotas históricas didácticas, recopilaciones que el Estado Qin consideraba que tenían «una forma fragmentaria e intereses mezquinos».[4] Por otra parte, es innegable que muchas de estas historias van en contra de los Qin y el propósito es desacreditar, e incluso difamar, a la dinastía Qin reinante. Analicemos el siguiente pasaje, también de Sima Qian, que describe a la madre del Primer Emperador como una ninfómana:

> Mientras el Primer Emperador crecía, la reina viuda no cejaba en su libertinaje. Lü Buwei temía que se llegara a descubrir y se cerniera sobre él el desastre, por lo que buscó en secreto a un hombre llamado Lao Ai, que poseía un enorme pene, y le convirtió

en su criado. A veces, se permitía disfrutar de la música y hacía que [Lao] Ai se pasea-ra [al ritmo de la misma] con su pene dentro de [el agujero de] una rueda de madera de *tong*. Se ocupó de que la reina viuda oyera hablar de ello para tentarla. La reina madre se enteró y deseó tenerlo en secreto. Acto seguido Lü Buwei le presentó a Lao Ai y dispuso que alguien le acusara en falso de un delito que se castigara con la castración. Al mismo tiempo, [Lü] Buwei le dijo en secreto a la reina viuda que si podía lograr que [Lao Ai] fuera falsamente castrado, entonces le podría tener sirviendo [en las habitaciones de las mujeres]. La reina viuda pagó en secreto generosos sobornos al funcionario encargado de la castración para que éste [es decir, Lao Ai] fuera falsamente condenado, le arrancara la barba y la cejas y le convirtiera en un eunuco. De este modo pasó a estar al servicio de la reina viuda.[5]

Revaluaciones

Estudios recientes muestran una imagen más equilibrada del reinado de los Qin y reconocen sus logros. Aunque el reinado de los Qin fue duro, también fueron responsables de un sistema de carreteras y de transporte a gran escala y de la Gran Muralla. Los logros también incluyen la creación de una escritura unificada para mejorar la comunicación que remplazó a la gran diversidad de escrituras locales. Además de normalizar la escritura, el Primer Emperador y sus consejeros también unificaron los pesos y las medidas. No cabe duda de que actos como estos resultaron muy útiles para generaciones posteriores de emperadores de la dinastía Han, que también se esforzaron por unificar un imperio proclive a la división.

Otro gran legado de los Qin, aunque algo más controvertido, fue su código legal. La mayoría de las crónicas tradicionales hacen hincapié en que el código de los Qin era exhaustivo y excesivamente severo. Uno de los aspectos del código que se suele criticar es la práctica del castigo colectivo, según el cual se podía castigar, incluso condenar a muerte, a las esposas, los hijos e incluso a la familia extensa de un criminal si no denunciaban al infractor. La finalidad de esta práctica era triple. En primer lugar, se trataba de asegurar que las familias asumieran la responsabilidad de vigilar a sus miembros; en segundo, se impedía que los familiares buscaran venganza o se rebelaran contra el Estado; y en tercero, se animaba a los familiares a denunciarse entre sí en lugar de a protegerse.

Otro aspecto destacable del código legal de los Qin era el control de la conducta privada de sus súbditos. A un hombre se le podía castigar no sólo por eludir el trabajo forzoso o por matar a su vecino, sino también por mantener relaciones sexuales con la mujer de otro. De un modo similar, se podía castigar severamente a una mujer por ser grosera con sus suegros, así como por mantener relaciones sexuales con un esclavo. Sin embargo, el delito más grave relacionado con la conducta privada era la falta de devoción filial hacia los padres, un delito que se castigaba con la ejecución en el mercado.[6]

Aunque desde nuestro punto de vista este código parece severo e incluso tiránico, es importante tener presente que distaba mucho de ser arbitrario. Examinemos dos fragmentos del código de los Qin:

Al juzgar un caso, si se pueden utilizar los documentos para fundamentar [pruebas de] sus declaraciones y averiguar los hechos sobre las partes sin una investigación con tortura, esto se considera superior; la investigación con tortura se considera inferior; además, la intimidación se considera la peor [forma de proceder].

En general, cuando se interroga a las partes en litigio, primero se debe escuchar todo lo que digan y consignarlo, y dejar que cada parte desarrolle su declaración. Aunque puede que se sepa que miente, no hay necesidad de interrogar inmediatamente. Cuando se hayan consignado todas sus declaraciones y no haya exposición de motivos, entonces interrogadle con interrogadores. Cuando le interroguéis, una vez más escuchadle y consignad sus explicaciones en su totalidad; examinad de nuevo los demás [puntos] que carecen de explicación y volvedle a interrogar sobre ellos. Cuando le hayáis interrogado todo cuanto sea posible y haya mentido repetidamente, haya cambiado lo que ha dicho pero no se haya sometido, en el caso de que la ley admita el interrogatorio con tortura, investigad con tortura. Cuando hayáis investigado con tortura, podéis redactar un documento que diga:

Transcripción:
Como X ha cambiado repetidas veces lo que ha dicho y no ha habido explicación de motivos, interrogamos a X con tortura.[7]

Como se ve en estos pasajes, aunque el código de los Qin permitía la tortura, se consideraba un último recurso indeseable que había que evitar siempre que fuera posible y sólo se debía aplicar cuando se respetaran los procedimientos adecuados.

II. Los Han

Los años de formación

Poco después de la muerte del Primer Emperador, estallaron rebeliones contra los Qin. Los cabecillas rebeldes más temibles eran Xiang Yu (233-202 a.E.C.), un miembro de la aristocracia Chu con gran valor y carisma, y Liu Bang (247-195 a.E.C.), un hombre con fama de tener un origen oscuro y una cultura poco refinada, pero muy astuto. Según crónicas posteriores, la astucia de Liu Bang se impuso al valor de Xiang Yu y, en 202 a.E.C., Liu Bang, conocido por la posteridad como Gaozu, se convirtió en uno de los primeros hombres de origen oscuro y no aristocrático que fundó una importante dinastía. Esa dinastía se denominó dinastía Han o, más específicamente, los Han anteriores u occidentales (206 a.E.C.-9 E.C.) para diferenciarlos de los Han posteriores y orientales (25-220 E.C.), de los que también se habla en este capítulo (véase la ilustración 3.2.).

Los Han edificaron su administración sobre los cimientos de los Qin, pero entre los primeros Han occidentales y los Qin había una importante diferencia en el grado de centralización política. Aunque los Qin intentaron gobernar todo el reino desde la capital del Estado, en tiempos de los cinco primeros emperadores Han

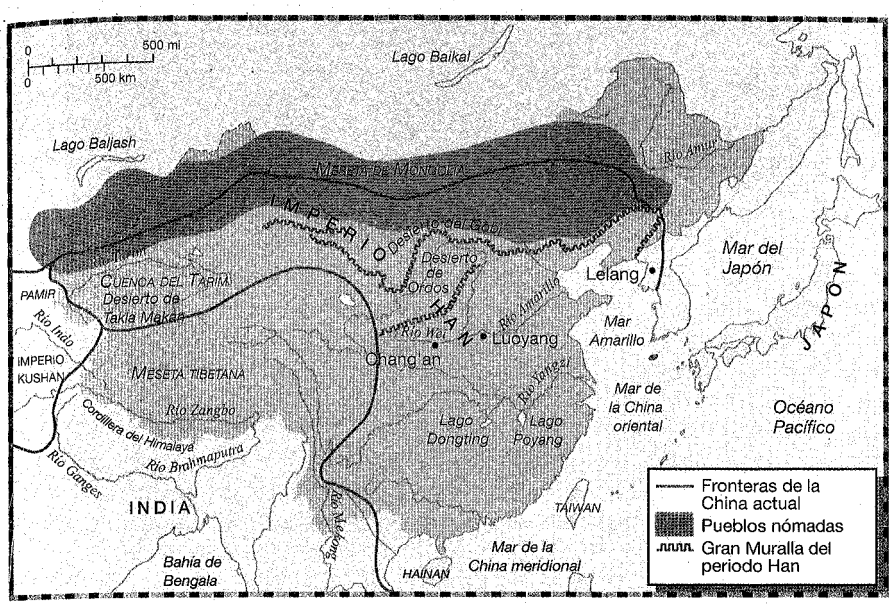


Ilustración 3.2. Mapa del imperio Han.

no fue factible. En primer lugar, Liu Bang tenía que recompensar a los antiguos generales y compañeros de armas que le habían ayudado a derrotar a Xiang Yu. Por esa razón, tuvo que dividir grandes territorios en Estados vasallos para sus antiguos generales o compañeros de armas. Sin embargo, una vez firmemente asentado, se arrepintió de haber renunciado a tanto territorio y quiso anticiparse a las ambiciones que sus antiguos generales y compañeros de armas pudieran albergar. Con una excusa u otra, recuperó el control de las tierras cedidas y reincorporó el territorio al imperio. Por otra parte, el imperio era demasiado vasto y difícil de gobernar desde la capital en Chang'an, por lo que Liu Bang también fundó reinos en el este para miembros de su propio clan, sus muchos hijos y sus nietos. Se podría decir que, en muchos sentidos, los primeros Han recuperaron el sistema de gobierno descentralizado que había caracterizado a los Zhou occidentales.

No obstante, el sistema de gobierno descentralizado resultó ser una fuente de problemas. Los miembros de la familia imperial con reinos quizá albergaban más ambiciones que los antiguos generales y compañeros de armas de Liu Bang. Y pese a recibir caros regalos y títulos de la corte, en la época de los emperadores Wen (r. 180-157 a.E.C.) y Wu (r. 140-86 a.E.C.), los reyes Liu se rebelaron abiertamente contra los emperadores (véase la ilustración 3.3). El emperador Wen tenía problemas especialmente con su díscolo hermano menor, Liu Chang (c. 199-174 a.E.C.), también conocido por la posteridad como rey Li. Liu Chang había quebrantado reglas suntuarias al utilizar el carruaje personal del emperador, y había matado y participado en una rebelión contra su hermano. Sin embargo, el em-

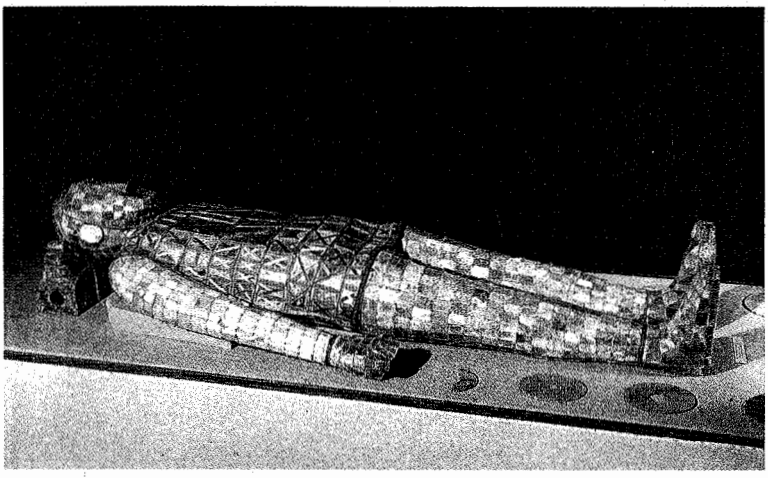


Ilustración 3.3. Traje mortuorio de jade de la princesa Dou Wan, esposa de Liu Sheng (fallecida el 113 a.E.C.). Mancheng, Hebei, 172 cm de longitud. La corte Han sólo concedía trajes de jade a los miembros del clan Liu y a los máximos ministros del reino (© Giraudon/Bridgeman Art Library).

perador Wen no estaba dispuesto a castigar a Liu Chang porque era el último hermano que le quedaba con vida y le quería. No sorprende que no pasara mucho tiempo antes de que Liu Chang participara en una rebelión contra el emperador. Varios hombres de Estado, incluido Jia Yi, instaron al emperador en memoriales redactados en términos muy duros a castigar a su hermano con severidad. Sima Qian cuenta que el emperador Wen accedió, aunque de mala gana, y Liu Chang fue enviado sin contemplaciones al destierro en el sur en una jaula. Se dice que, indignado por el trato recibido, Liu Chang se negó a comer y beber, y murió antes de llegar a su destino. La noticia de la muerte de su hermano entristeció al emperador Wen y, una vez más, según Sima Qian, cometió el error de entregar como feudo al hijo de Liu Chang, Liu An, rey de Huainan, un gran territorio que había pertenecido a los Chu.

Liu An, a su vez, albergó sus propias ambiciones dinásticas. Algo más refinado y sutil que su padre, también fue muy famoso durante el reinado de su sobrino, el emperador Wu, por ser un gran mecenas del saber. Encargó una obra enciclopédica, el *Huainanzi*, que contiene disertaciones sobre temas que abarcan desde la mitología hasta la filosofía de gobierno, la geografía y la astronomía. Sin embargo, se dice que, en 154 a.E.C., Liu An se rebeló contra el emperador con la esperanza de sustituirle. Aunque no está clara la veracidad de las acusaciones, Liu An y su esposa se suicidaron. Sus hijos fueron ejecutados y su territorio fue absorbido por la corte.

La naturaleza del Gobierno Han

Los estudios tradicionales tienden a hacer hincapié en las diferencias entre el reinado de los Qin y el de los Han, describiendo a estos últimos como una dinastía menos tiránica y autoritaria y también en relación con discrepancias en las teorías de gobierno. La dinastía Han, que comienza con el emperador Wu (r. 140-86 a.E.C.), adoptó las doctrinas ru como ortodoxia estatal.[8] La mayoría de los expertos se refieren a esta política como «la victoria del confucianismo». Así pues, cabría esperar que la dinastía Han promoviera los valores tradicionales que se asocian a los pensadores confucianos, como la piedad filial y el gobierno benévolo. Sin duda, esta explicación resulta apropiada. En primer lugar, es cierto que los emperadores Han respaldaron tradiciones de sabios que ahora, retrospectivamente, se consideran ru o confucianas y también es cierto que el emperador Wu fue el responsable de fundar una academia imperial. En segundo lugar, los primeros gobernantes Han defendían, al menos de palabra, valores presentes en las *Analectas*, en concreto, la piedad filial. A partir del reinado del emperador Wu, los llamamientos a incorporar a «hijos filiales» a la burocracia fueron frecuentes.[9]

No obstante, algunos historiadores han exagerado las diferencias entre los regímenes de los Qin y los Han, ya que el régimen de los Han anteriores era casi indistinguible del de los Qin en una serie de aspectos. En primer lugar, las instituciones jurídicas de los Han muestran una gran continuidad con sus predecesoras Qin, aunque supuestamente Liu Bang abolió el cruel código de los Qin. Los documentos administrativos de los Han descubiertos por los arqueólogos en los últimos decenios revelan que, al igual que sus predecesores Qin, el Estado Han era cruel.[10] Se castigaba a los familiares por los delitos cometidos por un individuo. Por ejemplo, si un hombre violaba a una mujer o mantenía relaciones sexuales ilícitas con ella, no sólo se le castraba, sino que también encarcelaban a su mujer y a los hijos que vivieran con él. Además, una mujer que no denunciara a su marido por cometer un delito también podía ser castigada, aunque por lo general con algo menos de severidad.

Quizá el mejor ejemplo de lo cruel que podía ser el código de los Han es un caso descrito en un documento enterrado en una tumba que data de 187 a.E.C. Empieza así:

> El estatuto observa: En cuanto a aquellos que trabajan para el magistrado del distrito, pero cuyo padre o cuya madre o esposa muere, se les otorga un permiso de gracia de 30 días. Si muere su abuelo o su abuela paternos o mueren sus hermanos naturales, se les conceden 15 días. Si son descaradamente negligentes, entonces se les debe afeitar y deben ser condenados a construir murallas o moler grano para el Estado. Hay que ponerles grilletes en los pies y trasladarlos a la oficina de las minas de sal de la prefectura de Ba [en el suroeste].

A continuación el documento presenta el caso de una mujer, A, cuyo marido, un soldado raso, murió a causa de una enfermedad. Como correspondía, A y su suegra, que se llamaba Su, lloraron toda la noche al lado del féretro colocado en la entrada delantera de la casa antes del entierro. Así es cómo debía ser, pero:

A y un hombre, B, fornicaron en una sala detrás de donde estaba el féretro. A la mañana siguiente, Su denunció a A ante un funcionario, que extendió una orden de arresto para A. Había dudas sobre cuál había sido el delito de A [...] Los [derechos de herencia] de una esposa son secundarios frente a los de los padres de su marido. En caso de que hayan muerto un padre o una madre y, antes de que hayan sido enterrados, el hijo fornicara al lado [del féretro] del difunto, el hijo tendría que ser considerado antifilial. Al ser antifilial, se le habría prohibido la entrada en el mercado. Si su delito hubiera sido de menor [gravedad] a ser antifilial, entonces habría merecido que le tatuaran y enviaran a construir murallas o a moler grano. En caso de haber sido descaradamente negligente, entonces sería afeitado. Aplicando este principio a este caso, la esposa venera al marido y [sólo le venera] después de a su padre y a su madre. Sin embargo, el marido de A murió y ella no estaba afligida o apenada. Fornicó con un hombre junto al [féretro] del muerto y, por tanto, [su delito] merece [los castigos estipulados por] las dos normas relativas a los que son «antifiliales» y los que son «descaradamente negligentes».[11]

Lascivia aparte, este caso revela que el estado Han, como su predecesor Qin, intentaba regular las relaciones entre padres e hijos, así como entre esposos, y tenía tanto interés como su predecesor en inmiscuirse en las vidas cotidianas de personas corrientes y castigar lo que la mayoría de nosotros consideramos ahora asuntos básicamente «personales» o «privados». Pero, por un lado, ni era ni sigue siendo un caso único en este sentido. Y, por otro, la capacidad real del Estado para influir, y menos aún para controlar, la vida diaria local era limitada en una época anterior a la invención del papel y del pincel, por no mencionar el teléfono y el fax.

Además de ser duro, el primer Estado Han mostraba gran interés, como su predecesor Qin, en mantener el control de los trabajadores y en extraer mano de obra de la población. Muchos de los documentos administrativos descubiertos en las tumbas Han muestran que el Estado obligaba a todos los hombres, mujeres y niños a que registraran su nombre, su edad, su lugar de origen y su sexo ante las autoridades locales. Cada año, todos los hombres y mujeres adultos sanos tenían que prestar servicio o pagar a un sustituto. Si no se registraban o prestaban dicho servicio, se les castigaba severamente. Además, a todos los súbditos Han se les catalogaba en clases de acuerdo con su condición social. Como ocurría en la época de los Qin, por lo general a los individuos de posición elevada se les castigaba con menos severidad que a los plebeyos o a los esclavos. Los delitos penales, sobre todo los de menor gravedad que no se castigaban con la muerte o una mutilación seria, también suponían para el Estado Han una fuente de ingresos adicionales: a menudo se utilizaba a los delincuentes en las minas estatales de sal y de hierro, así como en la construcción de obras públicas, como las murallas de las ciudades.

Los Xiongnu y otros pueblos vecinos

Desde los primeros tiempos, los Han comerciaron, negociaron y lucharon con pueblos vecinos. Durante el período de los Estados Combatientes, estos contactos se ampliaron bastante e incluyeron relaciones con confederaciones tribales de Manchuria y Corea en el noreste, con los habitantes de las estepas al noroeste y

con los pueblos del sur. Antes del reinado del emperador Wu, la política exterior de los Han era por lo general conciliadora, pero este emperador adoptó una política expansionista y aseguró, por las armas, el control de los Han en el sureste, incluido lo que ahora es el norte de Vietnam. También estableció colonias Han en Corea, que aceleraron mucho la difusión de la cultura Han en dicha península y en otros lugares como Japón.

Resultó que tanto Corea como Vietnam eran adecuados para el estilo de vida agrícola de los Han y poco a poco se fueron adaptando a un gobierno y una cultura más elevada al estilo de los Han mientras se resistían al dominio político de éstos. En cambio, el estilo de vida de los Han no tenía nada que ver con los habitantes de las praderas del norte y del noroeste del imperio Han. La relación con frecuencia hostil entre los nómadas de la estepa y los pueblos sedentarios de las llanuras siguió siendo un problema constante durante dos milenios.

El mayor desafío nómada al que se enfrentaban los emperadores Han occidentales provenía de los Xiongnu, uno de los grupos nómadas que vivían en el norte y el noroeste. El Primer Emperador hizo construir la Gran Muralla supuestamente como una medida preventiva e incluso envió una expedición contra ellos. La formidable amenaza militar que representaban los Xiongnu se debía, en gran medida, al eficaz liderazgo de Maodun, que se convirtió en el gobernante de la confederación de los Xiongnu en 209 a.E.C. Bajo su liderazgo, los Xiongnu obligaron a la corte de los Han a hacer frecuentes gestos conciliadores, como lujosos regalos y enviar a princesas Han para que se casaran con príncipes Xiongnu. Con el tiempo, el jefe de los Xiongnu llegó a tener la confianza suficiente para sugerir un matrimonio con la viuda de Liu Bang, la emperatriz viuda, a fin de pasar la vejez juntos y unir sus reinos. Aunque se dice que la emperatriz viuda se sintió muy ofendida por dicha proposición, se dejó convencer de no atacar a los Xiongnu. En su lugar, envió una nota conciliadora al jefe de los Xiongnu en la que declinó la oferta alegando que era demasiado vieja y demasiado fea para casarse.

Los Xiongnu, al igual que otros nómadas, solían ser unos adversarios temibles debido a su destreza en la guerra. Para ellos la guerra representaba simplemente una aplicación especial de sus dotes para la equitación y el tiro con arco que practicaban a diario cuando guiaban y defendían sus rebaños. Por ello, a los hombres Xiongnu no les resultaba difícil llevar a cabo frecuentes incursiones en el territorio de los Han. En cambio, para un campesino Han, el servicio militar suponía interrumpir su modo de vida habitual, abandonar su trabajo y someterse a un adiestramiento especial. La movilidad de los nómadas era una ventaja no sólo en el ataque, sino también en la defensa, ya que al viajar ligeros con sus rebaños y tiendas podían escapar de las expediciones militares de los Han y evitar la destrucción total o el control permanente incluso cuando los Han llegaban a movilizar sus recursos, superiores en cuanto a soldados y riqueza.

En la corte de los Han se emplearon dos estrategias para hacer frente a los Xiongnu. La primera, la preferida por los primeros emperadores Han occidentales y sus consejeros, consistía en apaciguar enviando princesas Han para que se convirtieran en esposas de los Xiongnu y regalos caros como sobornos. La segunda estrategia, que fue la que adoptó el emperador Wu, implicaba una actitud

agresiva: enviar grandes ejércitos a la actual región de Ordos, en Mongolia Interior, Gansu y el Turquestán Han. Para mantener vigiladas esas zonas, estableció colonias militares en lugares estratégicos y presionó a los gobernantes y a los jefes locales para que mantuvieran relaciones tributarias con los Han. Además de aceptar la soberanía de los Han, se les pidió que enviaran princesas a la capital, en apariencia para que recibieran una educación Han, pero en realidad la finalidad era convertirlas en rehenes. Los partidarios de la segunda estrategia sostenían que el apaciguamiento fracasaba por dos razones. En primer lugar, no evitaba las incursiones de los Xiongnu en las fronteras. En segundo, era caro. Para pagar las guerras contra los Xiongnu, el emperador Wu instituyó el monopolio estatal de la sal, el hierro, el licor y la acuñación de moneda para obtener nuevos ingresos. Las industrias de la sal y del hierro resultaron ser una fuente de ingresos especialmente importante para las arcas imperiales.

En realidad, los partidarios de medidas más agresivas tenían razón al menos en el segundo caso. El coste de los sobornos pagados a los Xiongnu era elevado, quizá hasta el siete por ciento del presupuesto imperial total de un año.[12] Por suerte para el emperador Wu, su agresiva estrategia acabó surtiendo efecto. En el año 53 a.E.C., los Xiongnu ya no eran la temible amenaza militar que fueron previamente. Para entonces, las tribus se habían dividido en federaciones del norte y del sur, y fue esta última la que juró lealtad a los Han. La división de los Xiongnu se podría interpretar como una victoria de la combinación de estrategias de recompensa y castigo. Para gran alegría y satisfacción de una corte Han aliviada, estallaron luchas entre facciones de los Xiongnu.

Movimientos intelectuales

La mayor parte de los estudios sobre el pensamiento de los Han efectuados en el siglo XX han sido muy poco favorables. Los comentaristas más benévolos hacen hincapié en el carácter relativamente conservador de los pensadores Han, quienes, a diferencia de sus predecesores de los Estados Combatientes, rara vez se desviaban de forma radical de las ideas tradicionales. Los pensadores Han desarrollaron, ampliaron y sintetizaron las ideas de los maestros de los Estados Combatientes.[13] Los comentaristas poco benévolos lamentan la falta de originalidad del pensamiento Han, su esterilidad e incluso su falta de rigor intelectual.[14] Los más críticos llegan a censurar el pensamiento de los Han por considerarlo extravagante, intelectual, débil e incluso intrínsecamente anticientífico. La falta de rigor intelectual observada en el pensamiento de los Han era un problema tan serio, que la «conquista» budista de China era inevitable, ya que la clase culta buscaba una nueva inyección de creatividad intelectual que no existía en la tradición autóctona.[15] Consideran que el pensamiento de los Han estaba corroído por el estudio textual y las controversias y constreñido por la ortodoxia imperial.

Tras estos estereotipos subyace una serie de interpretaciones académicas erróneas. Una de ellas sostiene que había algo parecido a una ideología estatal oficial, «confuciana» o de otro tipo. Es cierto que el emperador Wu silenció a los auto-

proclamados maestros *fa* (que normalmente se traduce por «legistas») y promovió el conocimiento de los *ru* (un término que se suele traducir por «confucianos»), pero esto no significa que impusiera medidas en contra de todas las escuelas de pensamiento no confucianas, algo que era imposible, ya que, en esa época, no existían escuelas de pensamiento organizadas.[1] Esta interpretación también es poco verosímil cuando se tiene en cuenta lo que dichos términos, traducidos a menudo por legista o confuciano, significaban realmente en esa época. *Fajia*, por ejemplo, se refería simplemente a expertos en el arte de gobernar y no a una escuela que transmitiera las doctrinas de determinados maestros de los Estados Combatientes. De un modo similar, *ru* hacía referencia a los hombres versados en los clásicos en general, en contraposición a los hombres que manifestaban su lealtad a un conjunto de doctrinas o creencias. Los clásicos procedían de demasiadas fuentes y períodos diferentes como para ofrecer una única cosmovisión coherente.[17]

La idea de que el pensamiento de los Han era poco original, conservador y poco estimulante se vuelve menos verosímil cuando se examinan algunos de sus importantes logros en el terreno de la historia y de la filosofía natural.

Uno de ellos fue la creación de la historia de Asia oriental más admirada, así como la primera historia de las dinastías. El historiador Han más famoso con diferencia fue Sima Qian (c. 145-90 a.E.C.), el autor de las *Shiji o Memorias históricas*. Sima Qian consagró su vida a completar una obra iniciada por su padre, una historia de su mundo desde el legendario Emperador Amarillo hasta su propia época. La obra constaba de cinco secciones: los anales básicos, las tablas cronológicas, los tratados, las casas hereditarias y las memorias. Los tratados incluyen disertaciones sobre los ritos, la música, los diapasones, el calendario, la astronomía, los solemnes sacrificios *feng* y *shan* celebrados en el monte Tai, el río Amarillo y los canales, y la economía. Las memorias contienen crónicas de las vidas de hombres famosos, políticos y jefes militares importantes, pensadores y grupos como las favoritas imperiales, comerciantes, etc. También incluyen crónicas de otros pueblos no Han.

La obra de Sima Qian sirvió de modelo para historias posteriores. La forma de la misma, con algunas modificaciones, fue adoptada por historiadores posteriores, entre ellos Ban Gu (m. 92 E.C.), autor de *La historia de los Han* (*Hanshu*). Esta historia, que es una crónica de la dinastía anterior escrita durante la dinastía siguiente y sancionada por la misma, fue la primera de una serie de historias dinásticas de este tipo.

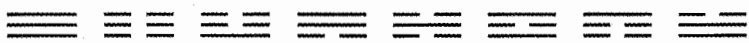
Una característica de la escritura de Sima Qian que comparten muchos historiadores anteriores y posteriores es la referencia exhaustiva a documentos originales. Otra es una meticulosa separación entre el texto narrativo y sus propios comentarios. Sin duda, Sima Qian y otros eran tan incapaces de trascender su época y sus orígenes como sus homólogos de otros lugares. El propio proceso de selección revela los valores e ideales personales. Sima Qian expresó abiertamente su entusiasmo por el valor político y la virtud, su afición por las estratagemas ingeniosas y su fascinación por el carácter y la personalidad. Sus sentimientos profundos animaban su prosa. Era un magnífico estilista y un talentoso anecdotista, que no dudaba en inventar diálogos o recurrir a la poesía para transmitir toda la

fuerza de los sentimientos o la personalidad de un personaje histórico. Su habilidad para el dramatismo queda ejemplificada en la siguiente descripción de una batalla:

> Entonces Tian Dan reunió a un millar o más de bueyes dentro de la ciudad y ordenó cubrirlos con telas de seda roja en las que habían pintado figuras de dragones de cinco colores. Hizo atar puñales a los cuernos y haces de juncos empapados en grasa a los rabos para después, tras prender fuego a los mismos, hacerlos huir en la noche por unas veinte o treinta brechas que habían horadado en la muralla de la ciudad. Cinco mil de los mejores soldados salieron detrás de ellos. Los bueyes, enloquecidos por el fuego que quemaba sus rabos, irrumpieron en el campamento de los Yan, donde, al ser de noche, cundió el pánico. Las antorchas de los rabos de los bueyes ardían con un reluciente resplandor, y allá donde los soldados Yan miraban, no veían más que figuras de dragones. Todo aquel que se cruzaba en el camino de los bueyes resultaba herido o muerto. Los cinco mil soldados, con mordazas en la boca para evitar hacer ruido, avanzaron para atacar, mientras desde el interior de la ciudad resonaba el acompañamiento del golpeteo y el griterío; los ancianos y los niños aporreaban vasijas de bronce para hacer ruido hasta que el sonido hizo retumbar cielos y tierra. El ejército de los Yan, al que habían cogido totalmente desprevenido, retrocedió derrotado y los hombres de Qi pudieron capturar y ejecutar a su comandante, Qi Jie.[18]

Un segundo logro intelectual importante de los Han fue el perfeccionamiento de un orden filosófico para explicar la realidad y que probablemente empezó a finales del período de los Estados Combatientes. Para los logros de los pensadores Han fue fundamental la convicción de que el mundo era un todo orgánico que discurre en el tiempo en fases identificables. Todos los fenómenos, por muy diversos que fueran, que compartían una fase temporal concreta se consideraban interrelacionados en un conjunto de amplias correspondencias.

Uno de los textos que a menudo utilizaban los pensadores Han para establecer correspondencias era las *Mutaciones* (*Yi*). La autoría y la fecha de las *Mutaciones* son inciertas, pero la mayoría de los expertos cree que era un antiguo manual de adivinación. Sesenta y cuatro hexagramas, y los comentarios sobre los mismos, constituyen el libro. Los hexagramas fueron creados combinando dos trigramas, cada uno de ellos formado por tres líneas, quebradas o continuas. Como cada trigrama tiene tres líneas de sólo dos tipos, es decir, quebradas o continuas, sólo son posibles ocho combinaciones:



Al combinar los ocho trigramas en hexagramas se obtienen sesenta y cuatro figuras únicas. Un método común de adivinación consistía en seleccionar el hexagrama adecuado contando tallos de milenrama. El propio concepto de adivinación se basaba en la convicción de que la naturaleza y el ser humano están interrelacionados. Mediante la identificación del *yin* con la línea quebrada y el *yang* con la continua, el *Yi jing* ilustra la forma en que este par de conceptos se aplica

Tabla 3.1. Correspondencias en el sistema de los cinco agentes

Correspondencia	Madera	Fuego	Tierra	Metal	Agua
Estaciones	Primavera	Verano	Otoño	Invierno	
Soberanos divinos	Tai Hao	Yan Di	Emperador amarillo	Shao Hao	Zhuan Xu
Espíritus auxiliares	Guo Mang	Zhu Yong	Hou Tu	Ru Shou	Xuan Ming
Sacrificios	Puerta interior	Hogar	Corte interior	Corte exterior	Pozo
Animales	Oveja	Ave	Buey	Perro	Cerdo
Cultivos	Trigo	Alubias	Mijo en rama	Cáñamo	Mijo
Órganos	Bazo	Pulmones	Corazón	Hígado	Riñones
Números	Ocho	Siete	Cinco	Nueve	Seis
Raíces	*Jia/yi*	*Bing/ding*	*Mao/ji*	*Geng/xin*	*Ren/gui*
Colores	Verde	Rojo	Amarillo	Blanco	Negro
Notas	Jue	Zhi	Gong	Shang	You
Sabores	Agrio	Amargo	Dulce	Acre	Salado
Olores	Cabruno	Quemado	Fragrante	Rancio	Podrido
Direcciones	Este	Sur	Centro	Oeste	Norte
Criaturas	Con escamas	Con plumas	Desnudos	Peludos	Con concha
Bestias de las direcciones	Dragón verde	Pájaro escarlata	Dragón amarillo	Tigre blanco	Tortuga
Virtudes	Benevolencia	Sabiduría	Fe	Rectitud	Decoro
Planetas	Júpiter	Marte	Saturno	Venus	Mercurio
Cargos	Ministro de Agricultura	Ministro de la Guerra	Ministro del Trabajo	Ministro del Interior	Ministro de Justicia

Fuente: En Wm. Theodore de Bary, Wing-tsit Chan y Burton Watson, *Sources of Chinese Tradition*, vol. I (Nueva York, Columbia Univ. Press, 1960), p. 199. Reproducido con permiso.

a todo. Por ejemplo, el primer hexagrama representa el cielo, todas *yang*, y el segundo hexagrama representa la tierra, todas *yin*. El resto consiste en combinaciones de ambas.

Además de las correspondencias que usan el yin y el yang, había varias versiones de estas correspondencias, que empleaban la terminología de los cinco agentes o fases y otros sistemas relacionados. La tabla 3.1 se basa en el orden en el que se creía que los cinco agentes se generan los unos a los otros. Otra secuencia de los Han era fuego-agua-tierra-madera-metal, la secuencia en la que los agentes se vencen los unos a los otros.

La aceptación de la idea de que todos los fenómenos están interrelacionados en un conjunto de correspondencias era motivo de gran satisfacción. No sólo lo explicaba todo, sino que también permitía a los seres humanos sentirse a gusto en el mundo, sentirse parte de un continuum tanto temporal como espacial. Impulsaba el desarrollo de la ciencia y servía de base para un sofisticado marco teórico que explicara el mundo. También ayudaba a los investigadores Han a percibir fenómenos que interactúan sin un contacto físico aparente, lo cual les permitía descu-

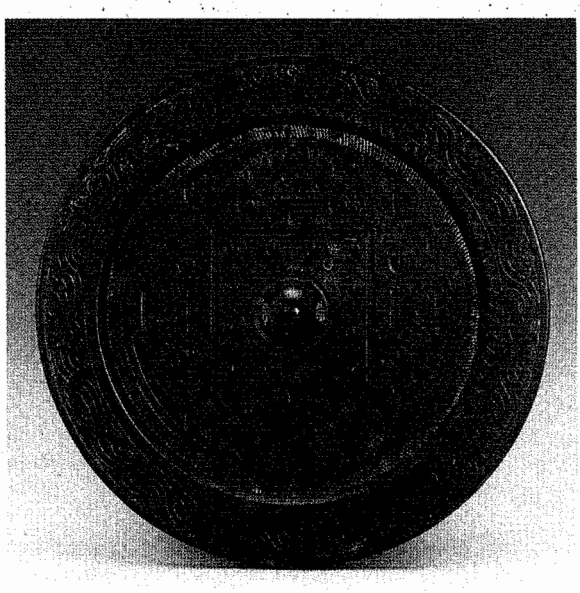


Ilustración 3.4. Parte posterior de un espejo. Bronce, dinastía Han oriental, diámetro 17,2 cm (Metropolitan Museum of Art, Nueva York). Se han encontrado espejos en muchas tumbas de la élite Han, aunque no está claro cuál era su función. Algunos muestran el cosmos y las constelaciones (© A.M.S. Foundation for the Arts, Sciences and Humanities. Fotografía cortesía de Arthur M. Sackler Gallery, Smithsonian Institution, Washington, D.C.: MLS 1802.)

brir y explicar fenómenos como la vibración simpática de los instrumentos musicales y el funcionamiento del magnetismo. Entre los científicos más célebres figuraba Zhang Heng (78-139): matemático (calculó el valor de pi), astrónomo práctico y teórico, cartógrafo (inventó el sistema de cuadrícula para elaborar mapas) e inventor de un sismógrafo que registraba la dirección de los terremotos muy lejos de la capital (véase la ilustración 3.4).

Poesía

Entre los vestigios poéticos de la dinastía Han figuran los poemas recopilados por el Departamento de la Música fundado por el emperador Wu. Incluyen himnos y canciones para ocasiones solemnes y también una serie de canciones populares nuevas y sencillas. Originalmente se cantaban acompañadas por instrumentos como la flauta, una armónica de bambú llamada *sheng*, el tambor, el laúd o un instrumento de cuerda que era el predecesor del *koto* japonés. La música se ha perdido y sólo se conserva la letra. La dinastía también generó buenos e importantes poemas cuya forma limitaba a cinco el número de palabras por verso. Sin

embargo, la forma más característica y popular era la rapsodia, un género único en lo que más tarde se consideraría la tradición literaria china. Las rapsodias (*fu*) solían ser muy largas y combinaban la poesía con la prosa. Tenían introducciones y conclusiones en prosa, y, a veces, también incluían interludios en prosa entre las partes en verso. Normalmente adoptaban la forma de un debate poético y se inspiraban tanto en la tradición retórica del período de los Estados Combatientes como en las ricas metáforas y fantásticas alegorías de la tradición Chu. La terminología exótica, los catálogos de versos y los adornos ornamentales enriquecían los poemas, pero en manos de cualquiera que no fuera un experto, la forma tendía a degenerar en mera ostentación y artificialidad. El repertorio temático incluía cacerías y ceremonias reales, paisajes, la capital, la fauna y la flora, la belleza femenina y los instrumentos musicales.

El rapsoda Han más prestigioso fue Sima Xiangru (179-117 a.E.C.), un hombre pintoresco que, cuando era un joven y pobre erudito, se fugó con la hija viuda de un acaudalado comerciante. Con el tiempo, su talento para la poseía obtuvo el reconocimiento del emperador Wu y el poeta consiguió un puesto en la corte. Uno de sus mejores *fu* describe el parque imperial. Es demasiado largo para citarlo en su totalidad, pero el siguiente fragmento, en la traducción al inglés de Burton Watson, es lo suficientemente importante para sugerir el contenido y la esencia de este tipo de poemas:

En el interior del parque brotan los ríos Ba y Chan,
por el fluyen el Jing y el Wei,
el Feng, el Hao, el Lao y el Jue,
serpentean y cambian de curso
por el espacio del parque;
ocho ríos avanzan,
en diferentes direcciones, cada uno con su propia forma.
Al norte y al sur, al este y el oeste
corren y caen,
manan por las simas de la colina de la Pimienta,
bordean las orillas de los islotes fluviales,
atraviesan los bosques de canela
y los extensos prados.
En tempestuosa confusión se arremolinan
al pie de las altas colinas
y en la entrada de angostas gargantas;
Veloces sobre los peñascos, enloquecidos por tortuosos escarpes,
se contorsionan furiosos,
brincan y se embravecen,
se abren paso y arremolinan en grades olas
que se encrespan y golpean entre sí;
fluyen velozmente y serpentean,
espuman y se agitan
en un estruendoso caos;
Se arquean en colinas, se hinchan como nubes,

se precipitan a izquierda y derecha,
caen y rompen en olas
que parlotean sobre los bajíos;
chocan contra los riscos, golpean los diques.
Las aguas se amontonan y vuelven a retroceder,
esquivan las elevaciones, descienden en los huecos,
retumban y murmuran;
profundos y poderosos,
feroces y ruidosos,
espuman y se agitan
a semejanza del agua que hierve en un caldero,
salpican desde sus crestas, hasta que,
tras su salvaje carrera por las gargantas,
su distante y lejano viaje,
se sumen en el silencio,
avanzan en paz hasta su lejano destino,
sin límites ni fin,
se deslizan en una muda y solemne procesión,
relucientes y brillantes bajo el sol,
hasta atravesar los lagos gigantes del este,
o inundar en las charcas de sus orillas.[19]

El poeta ha convertido el parque en el cosmos, respetando la intención del paisajista que lo diseñó. El poema, que concluye, como es característico, con un mensaje político o moral, termina con el emperador renunciando virtuosamente a sus lujos en beneficio del pueblo.

Género

La revaluación de la cultura tradicional que se inició a finales del siglo XIX y perduró tras el Movimiento del Cuatro de Mayo de 1919 (véase la Parte II, capítulo 12, «Agitación intelectual») dio origen a una sombría visión del destino de las mujeres, en la que aparecen oprimidas por el *confucianismo*, un término que a menudo se utilizaba como sinónimo de la cultura clásica de la élite. Se criticaba el confucianismo por ser una ideología conservadora, patriarcal y muy sexista, que prevaleció durante y después de la dinastía Han y estipulaba que las mujeres debían estar subordinadas a sus padres, maridos e hijos; tenían que limitarse a los asuntos domésticos; y debían ser sumisas y débiles. Este sombrío panorama se ajustaba a los objetivos modernos de misioneros y progresistas, empeñados en contrastar su visión de una sociedad moderna y occidentalizada con una imagen lóbrega de la sociedad tradicional: sexualmente opresiva, desigual y atrasada. Por citar un ejemplo famoso, Mao Zedong aseguró que su revolución liberaría a las mujeres de las cuatro sogas que las mantienen atadas: la autoridad política, la autoridad del clan, la autoridad religiosa y la autoridad del marido.[20]

Esta opinión se basa en un número limitado de pasajes de los clásicos, como el comentario que se atribuye a Confucio en las *Analectas:* «Con las mujeres y la gente de clase baja es muy difícil tratar. Sed amistosos y se descontrolarán; sed distantes y se ofenderán».[21] Confucio no era el único que supuestamente tenía una visión misógina de las mujeres. En un sentido análogo, otro texto clásico observa: «Las quejas de las mujeres no tienen fin».[22]

Esta imagen tanto de la ideología como de la realidad no está exenta de problemas. En primer lugar, no se basa tanto en una lectura detenida de las fuentes existentes como en pasajes extraídos de un contexto más amplio. Tomemos como ejemplo el pasaje que acabamos de citar de las *Analectas*. Los comentaristas han debatido acaloradamente su significado durante milenios. ¿Se trata de una afirmación general sobre las mujeres y su falta de valía o de un comentario más limitado sobre los sirvientes varones y las mujeres jóvenes? Para ser precisos, esta observación, por terrible que sea, se ve atenuada por otras afirmaciones atribuidas a Confucio en las *Analectas*, pasajes que expresan la opinión de que las mujeres podían ejercer de ministros de reyes sabios y otros que atribuyen a mujeres virtuosas el haber desempeñado un papel en la creación de un gobierno moral. De un modo similar, hay que evitar extraer demasiadas conclusiones del segundo pasaje –«Las quejas de las mujeres no tienen fin»–, que se suele citar aislado, ignorando la frase que le precede: «La virtud de una mujer no tiene límites». Como ocurre con el primer pasaje, cuando se examina en un contexto más amplio, sugiere una actitud hacia las mujeres más compleja de lo que se podría pensar en un principio.

El registro textual sugiere que las élites Han imaginaban que los hombres virtuosos eran valientes físicamente incluso de niños. Por ejemplo, una crónica cuenta que a Boyu, un sabio antiguo, su madre le golpeó con una vara por portarse mal. Tras recibir los golpes, lloró. Según una crónica Han, esto desconcertó a su madre porque nunca antes había llorado durante una paliza. Cuando su madre le preguntó por qué lloraba, se dice que Boyu respondió: «Antes, cuando te ofendía y me pegabas con una vara, solía sentir dolor. Pero hoy tu fuerza no ha podido causarme dolor. Por eso lloro».[23] Como revela esta famosa historia de devoción filial, la devoción de Boyu por su madre es tal, que se regocija de las dolorosas palizas. Su empatía por ella era más importante que su miedo al dolor físico o el malestar.

No sólo se suponía que los hombres virtuosos eran valientes físicamente, sino también intelectualmente precoces y doctos. El tema de los niños intelectualmente precoces y doctos se repite con frecuencia en los textos del período Han. Por ejemplo, se dice que a la edad de ocho años, Ban Gu, el historiador ya mencionado, estaba muy versado en las historias y las *Odas* –o incluso las había memorizado en su totalidad.[24]

Otra característica que se admiraba en los hombres era la capacidad de llorar la muerte de un progenitor o de un amigo profundamente y conforme a las normas rituales. Por ejemplo, se dice que Ma Guang, un exgeneral del ejército, era un «hombre de baja estatura, circunspecto, pero cuando lloró por la muerte de su madre, estaba desolado». Otra fuente señala los sentimientos de Ma Guang ante la muerte de su madre. «Su tristeza era tan profunda, sus sentimientos tan dolorosos, que su cuerpo se vio alterado y sobresalían sus huesos».[25]

Como ha señalado recientemente Michael Nylan, por lo general las élites Han concebían a las mujeres virtuosas de una forma similar. Se suponía que las mujeres, al igual que los hombres, tenían que ser valientes físicamente, precoces intelectualmente y doctas, y capaces de llorar profundamente la muerte sus padres. Examinemos el ejemplo de la emperatriz viuda Deng Sui (81-121 E.C.), que más tarde llegaría a gobernar, en la práctica, el imperio. Un documento histórico la describe como sigue:

> Cuando la futura emperatriz tenía seis años de edad, [su abuelo] Deng Yu la adoraba, por lo que se encargaba de cortarle el cabello. En una ocasión, cuando él ya era un anciano y su visión era borrosa, Deng Yu le hizo daño con las tijeras, pero soportó el dolor sin decir nada [porque no quería herir los sentimientos de su abuelo].

Al igual que Boyu, se dice que Deng Sui era valiente físicamente incluso de niña. Le preocupaban tanto los sentimientos de su abuelo, que contuvo el deseo instintivo de llorar. Deng Sui, como Ban Gu, también era precoz intelectualmente:

> A los siete años, podía defenderse con los textos de historia; a los trece, con las *Odas* y las *Analectas*. Siempre que su hermano mayor leía los clásicos y los comentarios, ella expresaba de inmediato sus ideas y planteaba preguntas difíciles.[26]

Finalmente, las mujeres virtuosas como Deng Sui lloraban profundamente la muerte de sus padres. Según su biógrafo, cuando murió su padre, la futura emperatriz viuda lloró toda la noche y se abstuvo de comer verduras encurtidas durante tres años. Se desmejoró tanto, que sus amigos no eran capaces de reconocerla.[27]

Estudios recientes también han puesto en duda hasta qué punto se puede denominar a las tradiciones «confucianas» –o, mejor aún, a las de la élite clásica–patriarcales, en el sentido de enfatizar la relación de un hombre con su padre y no reconocer la importancia fundamental del vínculo entre madre e hijo. No cabe duda de que las élites Han y, en particular, las élites Han orientales reconocían la importancia fundamental del vínculo entre madre e hijo. A las madres se las consideraba importantes porque representaban el vínculo más estrecho de un hombre. La profundidad del vínculo madre-hijo fue celebrada tanto en la literatura como en el arte Han. Había celebraciones pictóricas del vínculo madre-hijo; por ejemplo, la del sabio Zengzi y su madre. En realidad, estaban tan unidos, que incluso podían comunicarse por telepatía. Según una crónica del siglo II, Zengzi estaba recogiendo leña en el bosque cuando llegó a su casa una visita. Al ver que Zengzi no estaba, el invitado quiso marcharse, pero la madre de Zengzi le instó a quedarse y le explicó que su hijo volvería pronto. Entonces se pellizcó el brazo izquierdo y, en ese momento, Zengzi también sintió dolor en el brazo izquierdo (véase la ilustración 3.5). Al regresar, le preguntó a su madre por qué le dolía el brazo. También resulta bastante sorprendente que haya estatuillas de madres amamantando a recién nacidos. Una imagen expresa la antigua concepción del pecho (*ying*) como el lugar donde reside la «intimidad» (véase la ilustración 3.6). La profundidad del vínculo madre-hijo también era importante dentro del contexto del ritual de duelo. Los panegiristas escribían las inscripciones más conmovedo-

Ilustración 3.5. Zengzi y su madre. Esta imagen procede del sepulcro de Wuliang, en el noreste de China, un sepulcro que la mayoría de los expertos creía que perteneció a una familia importante en la localidad que prosperó a mediados del siglo II E.C. Este lugar en concreto contiene muchas descripciones de episodios históricos y semihistóricos. Entre las descripciones figuran muchas que relacionan historias de hijos filiales y madrastras virtuosas (De Feng Yunpeng y Feng Yunyuan, c. 1821. *Jin shisuo*. Reimpresión: Shanghai, Shangwo Press, 1934, 3, 18-19).

ras para los hijos que habían perdido a sus madres. Consideremos la siguiente inscripción, que encargó un hijo cuya madre había muerto en 185 E.C.:

Hay un dicho entre los hombres
«Los humanos serán longevos».
Deben entrar en la vida eterna,
cubrirse de canas y arrugas sin fin.
El Cielo Brillante no tiene piedad.
Nos envía esta cruel calamidad.
Enferma en su estancia, con una enfermedad crónica incurable,
amargada y afligida, atrofiada y dolorida,
apenaba y entristecía a su filial hijo,
temeroso y muy preocupado
de que su espíritu no se pudiera elevar.
No había medicina que no le administrara para aliviarla.
¡Ay, qué gran tristeza!
El hijo filial gimió durante tanto tiempo,
que ella recuperó las energías vitales perdidas.
Entre llantos y gritos, proclamaba su dolor.
No sabía cuál era su delito.
Que el Cielo Brillante, Señor de lo Alto,
se apiade del huérfano abandonado,
que busca y añora su espíritu errante.
¿Sabe alguien dónde reside ahora?[28]

Ilustración 3.6. ***Madre e hijo.*** **Esta estatuilla, desenterrada en Sichuan, data de la dinastía Han oriental. Esta imagen llamativa visualmente plasma la idea misma de la proximidad entre madre e hijo (© Oficina de Reliquias Culturales de Sichuan).**

Cambios en la política económica durante el período Han

A lo largo de los cuatro siglos transcurridos entre la fundación de la dinastía Han occidental y la caída de la Han oriental, la configuración socioeconómica del imperio sufrió una transformación. Mientras los primeros gobernantes Han intentaron promover la igualdad económica en las zonas rurales, sus sucesores de los siglos I y II apenas se esforzaron en impedir la estratificación social y económica. El resultado fue no sólo un considerable aumento de las diferencias entre ricos y pobres, sino también el debilitamiento del poder y de la autoridad central.

Los primeros emperadores Han occidentales heredaron de los derrotados Qin los objetivos de racionalizar la economía y construir un Estado. Sin embargo, sus esfuerzos se vieron a menudo frustrados por los grandes terratenientes y magnates locales, muchos de los cuales eran descendientes de las familias de los Estados Combatientes que habían gobernado asentamientos amurallados.

Tabla 3.2. Presupuesto de un agricultor al final de la dinastía Han anterior

De 40,47 hectáreas para mantener a una familia de 5 miembros: la producción total es de 5.285 litros (4.500 monedas) por año
Impuestos: 528 litros (450 monedas) o el 10 %
Alimentos para cinco: 3.171 litros (2.700 monedas) o el 60 %
Dinero sobrante = 1.350 monedas
Sacrificios: 300 monedas
Ropa para cinco por años: 1.500 monedas

Fuente: Basado en Nancy Swann, *Food and Money in Ancient China: The Earliest Economic History of China to A.D. 25* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1950), pp. 140-143.

Los primeros emperadores Han intentaron apartarlos de sus bases locales, obligándoles a trasladarse a la capital o a regiones fronterizas alejadas. El emperador Wu y sus consejeros también enviaron a «funcionarios severos» a varias localidades de todo el imperio. Provistos de directivas, estos funcionarios no dudaban en procesar a las élites locales y a los miembros errantes de las familias imperiales.

Los fundadores de la dinastía Han occidental, al igual que sus predecesores Qin, comprendieron que el destino de su dinastía estaba vinculado a la suerte de los pequeños propietarios de tierras. Se trataba de algo más que humanitarismo o filantropía: también había sólidas razones fiscales. Como los impuestos en el período Han se recaudaban por grupo doméstico, no per cápita, un mayor número de grupos domésticos equivalía a una mayor recaudación fiscal por parte del Estado. Por eso a la dinastía le convenía que hubiera el mayor número posible de pequeños propietarios de tierras, en lugar de menos grupos domésticos que fueran más grandes y poseyeran grandes extensiones de tierra o señoríos controlados por señores ricos e influyentes. Además, solía ser mucho más fácil cobrar impuestos a los pequeños propietarios que a los grandes terratenientes, quienes, o bien, contaban con recursos para ocultar su riqueza a los recaudadores de impuestos o bien, eran ellos mismos los recaudadores.

Las fortunas de los pequeños propietarios eran difíciles de proteger. En primer lugar, siempre estaban amenazadas por la posibilidad de contraer deudas.[29] Como muestra la tabla 3.2, hacía falta muy poco para llevar a un campesino a una situación límite. En los años buenos, la familia de un pequeño propietario registraba un déficit de 450 monedas o el 10 por ciento de sus ingresos totales anuales. Además, los gastos por enfermedad, muerte, entierro y las tasas estatales especiales, como los impuestos militares, no estaban incluidos en este presupuesto. La sequía, la enfermedad, los gastos de entierro e incluso los impuestos estatales suplementarios podían llevar a la ruina a un pequeño propietario. En ese caso, el propietario tenía que vender sus tierras a un terrateniente y se convertía en un arrendatario dependiente. Desde el punto de vista del gobierno central, los señoríos representaban un problema: no sólo suponían menos ingresos fiscales, sino

también la concentración de recursos suficientes para financiar ejércitos capaces de desafiar a la dinastía.

Los primeros emperadores Han probaron varias medidas para mantener solventes a los pequeños propietarios. En algún momento, confiscaron tierras a aristócratas, comerciantes y funcionarios ricos y las redistribuyeron entre los pobres. También cedieron tierras públicas a los pobres, una práctica que se mantuvo hasta comienzos del siglo II E.C. Normalmente, estas concesiones de tierras eran en territorios del oeste y del sur, zonas que o bien estaban poco poblados o aún no se cultivaban. La situación era similar a la de Estados Unidos en el siglo XIX, cuando el Gobierno regalaba tierras a todo aquel que quisiera asentarse. Otro de los métodos importantes con el que los emperadores y sus consejeros trataron de mejorar la vida de los pequeños propietarios fue la introducción de mejoras agrícolas, como ordenar la reparación y creación de nuevos sistemas de riego. Era necesario hacerlo porque la sequía era un problema persistente en la llanura del norte de China, la cuna del imperio Han. Además, concedieron subsidios a los pequeños propietarios: grano para la siembra, utensilios agrícolas de hierro –que reemplazaban a los de madera, de peor calidad– y animales de tiro. Por último, convirtieron la producción de hierro en un monopolio para reducir el coste de los utensilios de hierro, más eficaces.[30] La finalidad de todas estas mejoras era incrementar la productividad agrícola de los campesinos e impedir que se endeudaran.

Pese a sus notables esfuerzos, la corte Han occidental no consiguió que los pequeños propietarios se mantuvieran solventes. Una importante razón de este fracaso fue que la economía de los Han favorecía las economías de escala. En las economías de escala, los costes de explotación bajan a medida que la escala de la operación aumenta. En otras palabras, cuanto más aumenta la inversión en la operación, más rentable se vuelve. Aunque en teoría los pequeños propietarios tenían que haberse beneficiado de estas mejoras, en la práctica no fue así, en gran parte porque las mejoras eran demasiado caras. Como hemos visto anteriormente, en condiciones favorables, los campesinos apenas podían cubrir gastos y la compra de equipos agrícolas modernos quedaba fuera de sus posibilidades. Estas mejoras agrícolas sólo beneficiaban a los terratenientes, que podían permitirse invertir en ellas. Y los terratenientes se aprovecharon de ellas, lo que tuvo como resultado que, a diferencia de los pequeños propietarios, aumentaran su productividad y sus beneficios y, con el tiempo, adquirieron más tierras. Irónicamente, estas mejoras agrícolas no sólo no lograron impedir que los campesinos se endeudaran, sino que contribuyeron a incrementar la desigualdad de la distribución de la riqueza.[31]

Quizá la razón más importante por la que los primeros emperadores Han occidentales no consiguieron que los pequeños propietarios se mantuvieran solventes tuvo que ver con la naturaleza cambiante de su base de poder. Los primeros emperadores Han mantuvieron su poderío militar y económico cerca de casa. Para ello, no sólo nombraron a sus parientes, maternos y paternos, gobernantes de vastos territorios, sino que también los contrataron en la burocracia imperial. Sin embargo, como ilustraron los problemas del emperador Wen con su hermano, los lazos sanguíneos no eran en absoluto fiables, sobre todo, cuando esos lazos se remontaban a varias generaciones. Una generación después de que se fun-

dara la dinastía, los emperadores Han occidentales se enfrentaron a rebeliones de sus hermanos, primos e incluso hijos. Como consecuencia, en 154 a.E.C. el emperador Wu, tras considerables presiones, decidió librarse de los parientes potencialmente problemáticos. Pero al hacerlo, dejó un vacío en el gobierno. Para dotar de personal a la burocracia no le quedó más remedio que recurrir a hombres importantes poseedores de riqueza y una buena posición, en otras palabras, terratenientes.

Hacia finales de la dinastía Han occidental se hicieron patentes las consecuencias de aupar al poder a los terratenientes, cuando muchos de ellos intentaron cambiar las políticas estatales que no eran de su agrado. En el año 81 a.E.C., la corte se reunió para debatir los méritos de las políticas económicas del emperador Wu, en concreto, el monopolio de la sal y del hierro. El debate y su registro se conoce como el «Debate sobre la sal y el hierro» (*Yantielun*). Una de las partes en ese debate eran los funcionarios que defendían las políticas del difunto emperador, encabezados por Song Hongyang (152-80 a.E.C.), el Gran Secretario, un hombre vinculado a la actividad mercantil. La otra parte la constituían un grupo de funcionarios, a los que se mencionaba simplemente como los Ru, que criticaban las políticas del difunto emperador y representaban los intereses de los terratenientes. El Gran Secretario y sus aliados sostenían que el monopolio era necesario para garantizar la seguridad del imperio y beneficioso para la población:

> Los Xiongnu se han rebelado con frecuencia contra nuestra soberanía y han saqueado nuestras fronteras [...]. El antiguo emperador [Wu] se apiadó de los habitantes de las zonas fronterizas que durante tanto tiempo habían sufrido desastres y penalidades, y habían sido tomados como cautivos. Por consiguiente, estableció puestos de defensa, creó un sistema de almenaras y guarneció de tropas las zonas limítrofes a fin de garantizar su protección. Pero los recursos de estas zonas eran insuficientes y por ello creó los monopolios de la sal, del hierro y del licor y el sistema de comercialización justa, a fin de recaudar más fondos para los gastos fronterizos. Nuestros detractores, que desean que sean abolidas estas medidas, vaciarán las arcas y agotarán los fondos empleados para la defensa. La consecuencia sería que los hombres que defienden nuestros puertos y custodian nuestras murallas sufrirán hambre y frío.

Sin embargo, los que se oponían a los monopolios estatales no estaban de acuerdo. Señalaban que dichas políticas emanaban del afán de lucro. «El beneficio material –decían– no debería aparecer nunca como un motivo para gobernar». Según estos hombres, las consecuencias de tener motivos equivocados eran espantosas, ya que corrompían la moral de los campesinos y les apartaban de la actividad agrícola:

> Pero ahora se han establecido en las provincias los monopolios de la sal, del hierro y del licor, y el sistema de comercialización justa, para competir con la gente por los beneficios, destruyendo la generosidad rústica y enseñando al pueblo la avaricia. De ahí que quienes ejercen oficios primarios [agricultura] hayan aumentado poco y los que ejercen oficios secundarios [comercio] sean numerosos. A medida que aumenta el artificio, decae la simplicidad básica; y a medida que florecen los oficios secundarios, se

resienten los primarios. Cuando se ejercen los secundarios, la gente se vuelve decadente, pero cuando se practican los primarios, la gente es simple y sincera. Cuando la gente es sincera, entonces hay suficiente riqueza y bienes, pero cuando se vuelve extravagante, entonces sobrevienen el hambre y el frío.[32]

Song Hongyang y sus aliados perdieron el debate. No mucho después, él y varios funcionarios más se vieron involucrados en una conspiración para matar al poderoso regente. Sang y sus aliados, junto con sus clanes, fueron ejecutados. Y con la ejecución de Sang sobrevino el principio del fin de una era de expansión dinástica, de poder cortesano y de políticas cuyo propósito era dirigir la economía.

También se pueden apreciar las consecuencias de aupar a los terratenientes al poder en el caso del tío, regente y usurpador imperial Wang Mang (r. 9 a.E.C.-23 E.C.). Wang Mang subió al poder en torno a 9 a.E.C. y, según parece, hizo un último esfuerzo por salvar a los campesinos y hacer frente a la desigualdad en la distribución de la riqueza. En el año 9 E.C. intentó «nacionalizar» y redistribuir las tierras, una tentativa que recordaba a anteriores llamamientos a poner en práctica el sistema de «campo común» descrito por primera vez por Mencio, que, además de impedir el abuso de los terratenientes, le garantizaba a la corte unos ingresos fiscales necesarios. El sistema de campo común, considerado un antiguo método de tenencia de tierras, dividía la tierra en nueve cuadrados como los de un tablero de tres en raya. Ocho familias cultivaban los ocho cuadrados externos, mientras que el cuadrado central lo trabajaban todas ellas en común y la cosecha de grano del mismo era para el Estado.

Además de intentar aplicar el sistema de campo común, Wang Mang también trató de limitar las grandes posesiones de tierras y prohibió la esclavitud. Volvió a introducir los monopolios estatales de la sal y del hierro e instituyó las llamadas «cinco igualaciones», políticas para fijar el precio de productos básicos y conceder préstamos públicos a los campesinos. No es de sorprender que las políticas de Wang Mang no tuvieran éxito, en parte porque tuvo que hacer frente a la feroz resistencia de poderosos terratenientes. Uno de ellos, Liu Xiu, el futuro emperador Guangwu, era un descendiente del clan imperial Liu. Con el apoyo de terratenientes de su base local, Liu Xiu derrocó a Wang Mang, «restauró» la dinastía Han en 25 E.C. y trasladó la capital a Luoyang, en el este –de ahí el nombre de Han posteriores u orientales–.[33] De hecho, la «restauración» de Guangwu supuso el fin de los intentos de salvar a los pequeños propietarios de los abusos de los poderosos terratenientes.

Para los pequeños propietarios, ambos sucesos –los efectos no deseados de las mejoras agrícolas y el ascenso político de los terratenientes– fueron desastrosos. Y de hecho, a principios de la dinastía Han oriental, los pequeños propietarios independientes eran en gran medida cosa del pasado. En cambio, en ese momento más de la mitad de toda la población Han eran campesinos arrendatarios y los grandes señoríos habían pasado a dominar la escena económica de China. Según algunas fuentes, los señoríos constituían hasta el 65 por ciento del total de la tierra cultivada.[34]

El sistema de señoríos, que era la base del orden socioeconómico emergente durante el período de las Seis Dinastías, así como durante el Gobierno Han, se pue-

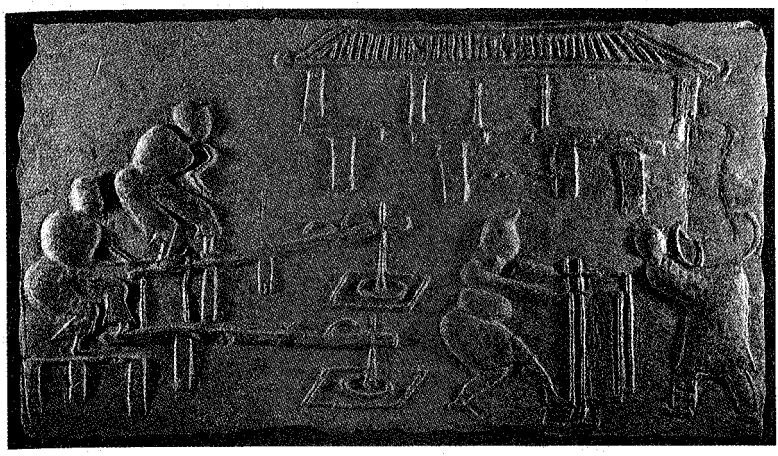


Ilustración 3.7. Desgranado y descascarado del grano. Los mosaicos de las tumbas como éste proporcionan mucha información sobre la vida de personas corrientes durante la dinastía Han. Lo más llamativo de estos mosaicos es que ofrecen un asombroso contraste con el tipo de arte del norte de China en el mismo período. En Sichuan surgió una perspectiva más naturalista. Muchas de las figuras están representadas a escala y se mueven en el espacio real (© Museo Nacional de China).

de resumir como sigue. El propietario del señorío era una especie de señor con clientes. Estos, por lo general, pertenecían a dos clases: campesinos arrendatarios y criados. Los campesinos arrendatarios solían ser antiguos pequeños propietarios y sus descendientes, que se habían visto obligados por las presiones económicas a vender sus tierras a un terrateniente. Al no poseer tierra de su propiedad, arrendaban las tierras a grandes terratenientes. La mayoría de las veces, aproximadamente la mitad de la producción agrícola iba a parar al terrateniente en forma de renta. Los criados, por su parte, prestaban servicios militares a cambio de apoyo y protección. La relación entre estos dos tipos de clientes y el terrateniente era, sin duda, desigual y a menudo no del todo voluntaria.

La existencia de señoríos la atestiguan no sólo las fuentes literarias, sino también el arte mortuorio Han (véanse las ilustraciones 3.7-3.10). En algunas tumbas del último período Han oriental se ilustran las fuentes de riqueza de sus ocupantes. Por ejemplo, el mural de la ilustración 3.7 representa a varios hombres descascarando grano. No cabe duda de que no es una representación de una pequeña granja familiar por, al menos, tres razones. En primer lugar, la mayoría de las familias campesinas no habrían tenido cuatro varones adultos debido a que el tamaño de la familia era relativamente pequeño –una media de entre cinco y seis miembros– y a la mortalidad infantil. En segundo, se muestra a los hombres utilizando sofisticadas desgranadoras que no estaban al alcance de pequeños propietarios a punto de endeudarse. En tercero, el hecho de que estén utilizando desgranadoras sugiere que los hombres representados no

Ilustración 3.8. Cobro de la renta. Este mural, también de una tumba del siglo II de Sichuan, aporta más pruebas directas de la existencia de señoríos. El mural muestra una escena de cobro de la renta. Los campesinos arrendatarios pagan la renta en especie, en lugar de con dinero, a un representante del terrateniente, posiblemente un administrador. El representante va mucho mejor vestido que los campesinos que le llevan la renta (© Oficina de Reliquias Culturales de Sichuan).

producían para su propio consumo. Mediante el desgranado y el descascarado se retiraba la parte exterior del grano y quedaba un almidón blanco y refinado, que era el alimento de la élite Han, no del campesinado. Estas razones sugieren que los hombres eran campesinos que arrendaban sus tierras a grandes terratenientes.

La caída de los Han

Dos rebeliones en el siglo II resultarían particularmente devastadoras para el Estado Han. La primera fue la de los Turbantes Amarillos (*Huangjin*), que se extendió por el noreste en 184 E.C. La segunda fue el movimiento de los Maestros Celestiales (*Tianshidao*), que también se conoce como el de las Cinco Medidas de Arroz (*Wudoumi*) o los Ladrones de Arroz (*Mizei*). Esta última, que estalló durante el reinado del emperador Shun (125-144 E.C.), llegó a controlar partes de la actual Sichuan, un territorio del tamaño de Francia. Los Maestros Celestiales fueron capaces de retener la capital provincial de Hanzhong durante casi medio siglo, hasta que el caudillo Cao Cao (155-220 E.C.) logró la lealtad a los dirigentes del movimiento en 215 E.C.[35] El movimiento estaba perjudicando gravemente a la dinastía, no sólo a causa de la pérdida de un enorme territorio, sino también porque Sichuan era el granero económico del imperio.

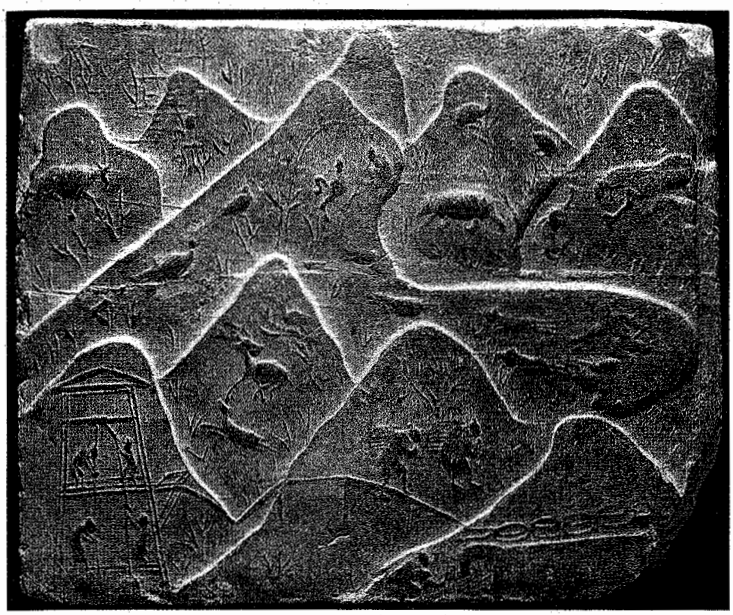


Ilustración 3.9. Minería de la sal. Algunos campesinos arrendatarios también extraían sal y hierro de las minas, como muestra este mural. La representación de campesinos arrendatarios trabajando en las minas de sal y de hierro de un gran terrateniente es bastante sorprendente si se tiene en cuenta que, antes del final de la dinastía Han occidental, la sal y el hierro eran un monopolio del Estado Han (© Museo Nacional de China).

Además de la debilidad militar de la dinastía, una de las razones por la cual los Maestros Celestiales pudieron ocupar y mantener un territorio de los Han enorme y tan importante desde el punto de vista económico durante tanto tiempo fue su geografía. Sichuan contaba y sigue contando con uno de los mejores sistemas de defensa natural de la actual China, porque está rodeada de montañas por tres lados. Por eso a los ejércitos de los Maestros Celestiales no les resultó difícil resistir los ataques de una dinastía débil política y militarmente.

Otra de las razones que ayudó a los Maestros Celestiales a conservar Sichuan, con gran perjuicio para los Han, fue el hecho de que estaban bien organizados. Los Maestros Celestiales, lejos de ser un movimiento campesino caótico, lograron llenar el vacío de poder en cuanto asumieron el control de Sichuan. Los cabecillas crearon su propia burocracia, que básicamente se inspiraba en el modelo de gobierno de los Han. Según la leyenda, la burocracia de los Maestros Celestiales poseía una característica distintiva: cada cargo no lo desempeñaba sólo un hombre, sino una pareja formada por un marido y su esposa. Además, los Maestros Celestiales también crearon una teología coherente, que sirvió para consolidar la autoridad de sus dirigentes y legitimar su gobierno. Claro está que la mayor parte de la información acerca de la teología de los Maestros Celestiales ha llegado

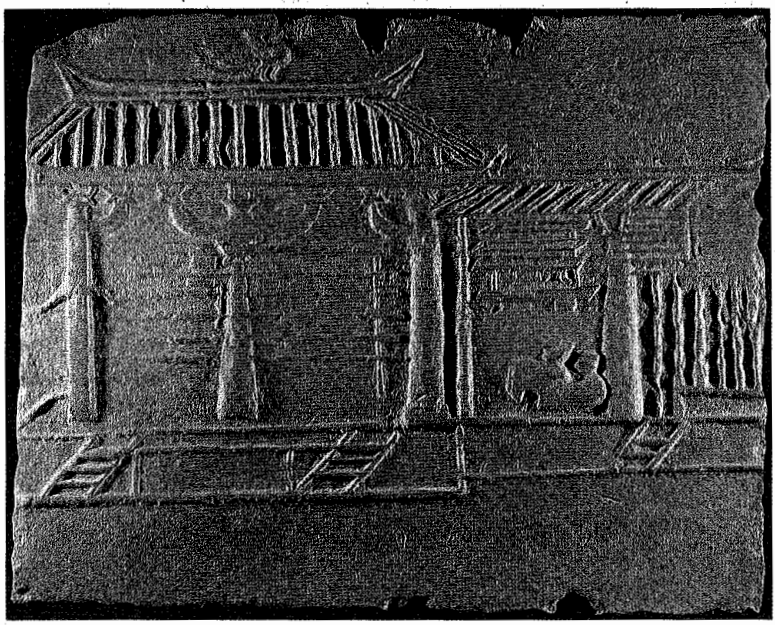


Ilustración 3.10. Empalizadas militares, siglo II E.C., Sichuan. Un aspecto importante de la vida de los señoríos era la defensa. Como ya se ha mencionado, los clientes (*binke*) prestaban servicios militares privados a un terrateniente a cambio de apoyo y protección. No es de sorprender que algunos murales, como éste, muestren también que en los señoríos se almacenaban muchas armas. La razón por la que los señoríos tenían sistemas de defensa era porque, hacia el final de la dinastía, el Gobierno central se había desmoronado en las localidades. Así, las poblaciones locales, tanto pobres como ricos, eran vulnerables a los ataques de los bandidos, así como a las rebeliones (© Oficina de Reliquias Culturales de Sichuan.)

a través de fuentes hostiles y, por tanto, a menudo resulta difícil distinguir los hechos de la ficción. No obstante, a juzgar por lo que dicen las fuentes, los Maestros Celestiales estuvieron al frente de un movimiento de curación a través de la fe. Por desgracia, sus orígenes son inciertos, aparte del hecho de que algunos adeptos utilizaban el *Daodejing* como texto sagrado. Según la tradición, el legendario fundador del movimiento, un tal Zhang Daoling, era de la capital de los Han orientales, Luoyang, y había fracasado en su intento de descubrir elixires de la inmortalidad. Tras haber arruinado a su familia con estos quijotescos experimentos, decidió ir a Sichuan porque había oído que era fácil embaucar a sus habitantes. Es probable que se trate de un rumor infundado, ya que la capital provincial de Sichuan era la segunda ciudad más importante del imperio Han y sus habitantes eran muy cosmopolitas y cultos. En cualquier caso, algunos elementos de las teorías de Zhang Daoling sobre la salud se fusionaron con la religión autóctona, incluso la no Han, para formar una nueva teología con varias características

poco comunes. Entre ellas figuraba la creencia en que la enfermedad física era consecuencia de un pecado. Y a la inversa: cuando una persona se curaba de una enfermedad era una señal de que se había arrepentido. Otro aspecto interesante de la teología era la «culpa heredada» (*chengfu*): la idea de que el pecado cometido por los padres lo heredaban o padecían sus descendientes. También había en esta teología un fuerte componente deísta. El Cielo *(tian)* no era una simple fuerza impersonal, sino un dios que castigaba a los pecadores y recompensaba a las buenas personas. En este sistema de creencias, la muerte temprana era un signo de maldad personal o familiar y la longevidad era una señal de virtud personal o familiar.

Las rebeliones no fueron la única amenaza seria que tuvo que afrontar la dinastía. En el siglo II también estallaron esporádicamente luchas entre facciones de camarillas de eunucos y miembros de los clanes de las emperatrices, aliados con poderosos burócratas. El origen de éstas estaba relacionado con el hecho de que los eunucos, al igual que las emperatrices, disfrutaban de acceso directo al emperador. Los eunucos eran intencionadamente elegidos entre familias poco importantes para asegurar que no tuvieran lealtades externas y dependieran únicamente del favor imperial. Esta dependencia les encomendó a gobernantes tenaces como el fundador de los Han posteriores; sin embargo, sus débiles sucesores se convirtieron a veces en instrumentos más que en amos de los eunucos. Anteriormente, con los Qin y durante el último medio siglo de la dinastía Han occidental, algunos eunucos llegaron a tener mucho poder, pero como grupo nunca antes habían alcanzado la relevancia que lograron en el siglo II. Incluso se les concedió el derecho a perpetuar su poder adoptando «hijos» para crear familias sustitutas. No es de sorprender que el poder de los eunucos no gustara en absoluto a los miembros de los clanes de las consortes y a los poderosos funcionarios. En 166 E.C., las tensiones alcanzaron un punto crítico, cuando un grupo de eunucos asesinó a un anciano estadista. Se produjo un enfrentamiento abierto y los eunucos se hicieron con el control de la corte, ejecutando a poderosos adversarios y prohibiendo que centenares de funcionarios importantes y sus seguidores ocuparan cargos. Este episodio, que se conoce como la Proscripción, duró dieciocho años y fue el responsable de erosionar la moral burocrática y el respaldo local a la dinastía.

Poderosos caudillos, que tenían bases económicas fuertes en las provincias, también amenazaban el régimen imperial. Entre estos hombres figuraba el corpulento Dong Zhuo, que fue el responsable de la quema de la capital de los Han en 190 E.C. Además de Dong Zhuo, estaba Cao Cao, un hombre de orígenes desconocidos que retuvo el norte y que, como hemos visto, consiguió pacificar la zona controlada por los Maestros Celestiales. Cao Cao, que era astuto, cruel y ambicioso, tenía rivales. Entre ellos estaban Yuan Shao, el vástago de una antigua familia aristocrática; Liu Bei, un miembro del clan imperial Liu; y Sun Quan, un caudillo del sur. Los cuatro se disputaban la supremacía y, con el tiempo, los Yuan fueron eliminados. Cuando murió Cao Ca, su hijo Cao Pi puso fin a la ficción del dominio Han. Cao Pi fundó la dinastía y el Estado Wei, pero no logró reunificar el imperio.

Notas

1. Theodore de Bary e Irene Bloom, eds., *Sources of Chinese Tradition: From Earliest Times to 1600*, 2.ª ed., trad. Daniel W.Y. Kwok (Nueva York, Columbia Univ. Press, 1999), p. 229.

2. Yang Hsien-yi y Gladys Yang, *Records of the Historian* (Hong Kong, Commercial Press, 1974), p. 186.

3. Martin Kern, *The Stele Inscriptions of Ch 'in Shih-huang: Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation* (New Haven, American Oriental Society, 2000), p. 17. Traducción ligeramente modificada.

4. Jens Ostergard Petersen, «Which Books Did the Primer Emperador of Ch'in Burn? On the Meaning of 'Pai Chia' in Early Chinese Sources», *Monumenta Serica* 43 (1992): 2.

5. Derk Bodde, *Statesmen, Patriot, and General: The Shi-chi Biographies of the Ch'in Dynasty (255-206 BC)*, (New Haven, American Oriental Society, 1940), p. 7.

6. Katrina McLeod y Robin D. S. Yates, «Forms of Ch'in Law: An Annotated Translation of the Feng-chen shih», *Harvard Journal of Asiatic Studies* 41,1 (1981): 111-163.

7. McLeod y Yates, «Forms of Ch'in Law», pp. 130-133.

8. Michael Loewe, «The Former Han Dynasty», en *Cambridge History of China, vol. I: The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.E.-a.d. 220* (Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1986), p. 107.

9. Hans Bielenstein, «The Institutions of Later Han», en *Cambridge History of China*, p. 516.

10. A. F. P. Hulsewe, «Ch'in and Han Law», en *Cambridge History of China*, pp. 520-37.

11. Zhangjiashan er si qi hao Han mu zhu jian zheng li xiao zu, *Zhangjiashan Han mu zhu jian* (Pekín, Wenwu, 2001), p. 227.

12. YuYing-shih, *Trade and Expansion in Han China: A Study in the Structure of Sino-Barbarian Economic Relations* (Berkeley, Univ. of California Press, 1967), p. 64.

13. John Fairbank, *China: A New History* (Cambridge, Belknap Press, 1998), p. 62. [trad. cast.: *China, una nueva historia*, Andrés Bello, Barcelona, 1996].

14. Como prueba de estas opiniones, véanse Benjamin Schwartz, *The World of Ancient Thought*, (Cambridge, Belknap Press, 1985), p. 418; Jacques Gernet, *A History of Chinese Civilization*, 2.ª ed. (Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1999), p. 166. [trad. cast.: *El mundo chino*, Crítica, Barcelona, 1991].

15. Paul Demieville, «Philosophy and Religion from Han to Sui», en *Cambridge History of Ancient China*, pp. 813, 828; Angus Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China* (La Salle, Ill., Open Court, 1989), p. 315.

16. Michael Nylan y Mark Csikszentmihalyi, «Constructing Lineages and Inventing Traditions through Exemplary Figures in Early China», *T'oung Pao* 89 (2003), 1-41.

17. Michael Nylan, «A Problematic Model: The Han 'Orthodox Synthesis', Then and Now», en Kai-wing Chow, On-cho Ng, y John B. Henderson, eds. *Imagining Boundaries: Changing Confucian Doctrines, Texts, and Hermeneutics* (Albany, State Univ. of New York Press, 1999), pp. 17-56.

18. Burton Watson, trad., *Records of the Historian: Chapters from the Shih-chi of Ssu-ma Ch'ien* (Nueva York, Columbia Univ. Press, 1969), pp. 32-33.

19. Burton Watson, *Chinese Rhyme-Prose* (Nueva York, Columbia Univ. Press, 1971), pp. 38-39.

20. Dorothy Ko, *Teachers of the Inner Chambers: Women and Culture in Seventeenth-Century China* (Stanford, Stanford Univ. Press, 1994), p. 3.

21. Arthur Waley, trad., *Analects of Confucius* (Nueva York, Vintage Books, 1938, 1989), p. 216.

22. Huang Kan, ed., *Chunqiu Zuozhuan zhengyi* (Shanghai, Shanghai guji, 1990), p. 1.258.

23. Citado en Wu Hung, *The Wu Liang Shrine: The Ideology of Early Chinese Pictorial Art* (Stanford, Stanford Univ. Press, 1989), p. 184ss.

24. Anne Kinney, «Introduction», *Chinese Views of Childhood* (Honolulu, Univ. of Hawaii Press, 1995), p. 39.

25. Fan Ye, *Hou Hanshu* (Beijing, Zhong hua, 1976), p. 858.

26. Citado en Michael Nylan, «Golden Spindles and Axes: Elite Women in the Archaemenid and Han Empires», en Chenyang Li, ed., *The Sage and the Second Sex: Confucianism, Ethics, and Gender* (La Salle, Ill.: Open Court, 2000), p. 207.

27. Nylan, «Golden Spindles», p. 207.

28. Citado y traducido en Miranda Brown, «Sons and Mothers in Warring States and Han China, 453 BCE-220 CE», *Nan Nü* 5, 2 (2003): 156. Traducción ligeramente modificada.

29. Hsu Cho-yun, *Han Agriculture: The Formation of Early Chinese Agrarian Economy, 206 B.C.E.-a.d. 220* (Seattle, Univ. of Washington Press, 1980), pp. 66, 80.

30. Francesca Bray, *Science and Civilisation in China, vol. 6: Biology and Biological Technology Part II: Agriculture* (Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1984), pp. 588-589.

31. Bray, *Science and Civilisation*, p. 591.

32. De Bary y Bloom, *Sources of Chinese Tradition*, trad. Burton Watson, pp. 360-361.

33. Utsunomiya Kiyoyoshi, *Kandai shakai keizai shi kenkyu* (Tokio, Sobunsha, 1955), p. 393.

34. Utsunomiya Kiyoyoshi, *Chilgoku kodai chuseishi kenkyu* (Tokio, Sobunsha, 1977), pp. 19, 382. Para las cifras, véase Chen Chi-yun, «Han Dynasty China: Economy, Society, and State Power», *T'oungPao* 70, 1-3 (1984): 136.

35. Patricia Ebrey, «The Economic and Social History of the Later Han», en *Cambridge History of China*, pp. 628-629.

Parte 2
CHINA EN UNA ÉPOCA BUDISTA

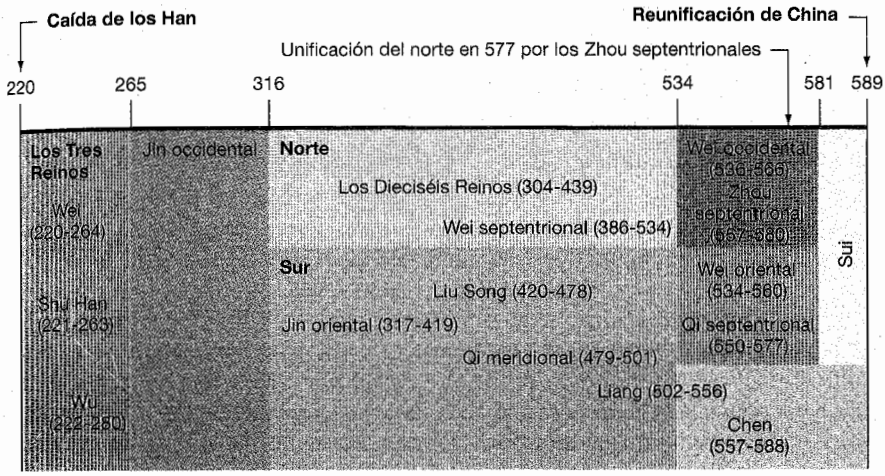
Uno de los temas más importantes, tanto en China* como en toda Asia oriental, durante los años a menudo turbulentos que se examinan en esta parte, era la difusión y el auge graduales del budismo en China y más allá de sus fronteras. Al mismo tiempo, tuvieron lugar importantes acontecimientos en prácticamente todas las actividades humanas que diferenciaron claramente este período del anterior y que, a su vez, sentaron las bases del futuro.

Gautama Siddhartha** (c. 563-483 a.E.C.), el fundador del budismo, era casi contemporáneo de Confucio, pero sus enseñanzas no penetraron en China hasta que la caída de la dinastía Han abrió los corazones y la mentes de la población a una fe nueva de origen extranjero. Entonces el budismo transformó la civilización china, y fue transformado por su encuentro con ella, hasta llegar a impregnar la cosmopolita cultura de la China Tang y servir de transmisor en la intensa difusión de la civilización china a Corea y Japón.

* Tanto aquí como en los siguientes capítulos se emplea la palabra «China» en un sentido meramente geográfico, despojado de las connotaciones etnográficas y nacionalistas que tiene en la actualidad.

** Gautama era el nombre de su clan y Siddhartha el que recibió al nacer. También se le conoce como Sakyamuni (sabio de la tribu). Cuando alcanzó la iluminación pasó a llamarse Buda o Tathagata.

4
China durante el período de desunión



El budismo ocupa un lugar de honor en nuestra historia, pero en este período también se produjo un auge del daoísmo organizado y destaca por la vitalidad de su literatura y de sus artes visuales, por sus innovaciones institucionales, así como por sus fracasos políticos, por la guerra y los golpes de Estado, pero también por el crecimiento económico, sobre todo en el sur, donde la ciudad que ahora se conoce como Nanjing (la antigua Jiankang) se había convertido, en el siglo VI, en la sexta ciudad más grande del mundo (véase la ilustración 4.1). Cuando el centro político se desmoronó, la diversidad consustancial a China se puso plenamente de manifiesto.

Los fundamentos del budismo

La escritura de las crónicas de la vida de Buda no se acometió hasta siglos después de su muerte. Estas narraciones no eran obra de especialistas imparciales, sino de fervorosos creyentes cuyo objetivo era enaltecer al gran fundador. Según la tra-

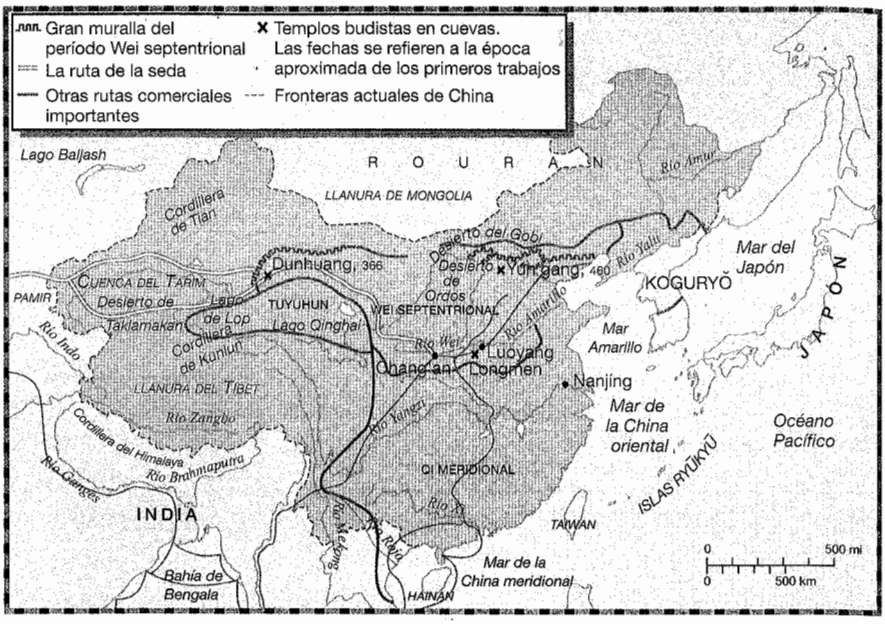


Ilustración 4.1. China c. 500.

dición, Gautama Siddhartha era un príncipe por nacimiento que creció rodeado de lujos. Sin embargo, se vio compelido a emprender una búsqueda del conocimiento religioso cuando, en tres incursiones sucesivas fuera del palacio, encontró a un anciano, un enfermo y un muerto, y aprendió que ése es el destino de la humanidad. En un cuarto viaje vio, dependiendo de la fuente, a un hombre trabajando o a un monje. Renunció a los placeres terrenales para buscar la verdad de la religión estudiando con varios maestros. Entonces se convirtió en un asceta y practicó una austeridad tan estricta que casi le cuesta la vida. Finalmente, encontró un punto medio entre la renuncia y los placeres. Al final alcanzó la iluminación bajo el árbol de *bodhi* (sabiduría), y se convirtió en Buda, o «Iluminado», pese a los esfuerzos de Mara, «el malvado», que primero envió a demonios para hostigarle y después ordenó a sus hijas (Insatisfacción, Gozo y Deseo) que le tentaran, todo ello en vano. El triunfo de Buda provocó la correspondiente respuesta cósmica: toda la tierra tembló y llovieron flores de los cielos. Tras alcanzar la iluminación, pasó el resto de su vida enseñando a sus discípulos, unos seguidores cuyo número fue aumentando hasta culminar en la formación de comunidades de monjes y monjas.

En las enseñanzas de Buda ocupan un lugar central las Cuatro Nobles Verdades. La primera de ellas es que la vida es sufrimiento. Como muchas religiones de todo el mundo, el budismo enseña que el sufrimiento y la infelicidad no se pueden evitar en esta vida. La respuesta tradicional de las religiones indias consiste en buscar maneras de trascender la vida. La muerte no es la respuesta, ya que los

indios consideran que los seres vivos se deben reencarnar en una dolorosa vida tras otra. Según la ley del karma, cada acción causa una reacción moral. El resultado de una vida de buenas obras es la reencarnación en un nivel superior y más deseable en el siguiente ciclo, mientras que las malas obras tienen consecuencias opuestas. Pero el objetivo último no es renacer como un emperador o un millonario, sino alcanzar el nirvana y no volver a nacer de nuevo. La leyenda cuenta que el propio Buda fue acumulando méritos en numerosas reencarnaciones antes de su renacimiento final, y las historias de sus vidas anteriores han constituido una rica fuente de temas para los artistas.

La segunda Verdad explica la primera, al afirmar que el sufrimiento tiene una causa sobre la que podemos hacer algo: el apego que producen nuestros anhelos o nuestros deseos. Esto, a su vez, desemboca en la tercera Verdad: para eliminar el sufrimiento, es necesario eliminar el deseo. Es necesario comprender e interrumpir completamente la causa del sufrimiento, lo que se consigue viviendo una vida moral y practicando la contemplación religiosa y los ejercicios espirituales expuestos en la última de las Cuatro Verdades, que revela el Noble Óctuple Camino: punto de vista correcto, intención correcta, palabras correctas, acción correcta, medio de vida correcto, esfuerzo correcto, atención correcta y concentración correcta. La vida religiosa incluye el vegetarianismo, el celibato y la abstinencia de bebidas alcohólicas, además de las prácticas religiosas activas. Llevada a la perfección, conduce a la liberación de la reencarnación y al nirvana, es decir, a lo absoluto, infinito e inefable.

La construcción y explicación de estas ideas por parte de Buda y de sus seguidores están repletas de sutilezas. Un ejemplo es la doctrina de que no existe el ego. Lo que entendemos como el yo sólo es un compuesto temporal de cinco agregados –el cuerpo físico, las sensaciones, la percepción, las predisposiciones y la conciencia–. En cualquier momento, el individuo no es más que una agrupación momentánea de cualidades sin ninguna unidad subyacente. Pensar que esas cualidades pertenecen a algún tipo de entidad permanente o alma es una peligrosa ilusión: sólo se puede alcanzar el estado del Buda cuando se ha comprendido que todo es devenir. La transmigración es comparable al paso de una llama de una lámpara a otra hasta su extinción final. «Extinguido» es el significado literal de la palabra nirvana.

Buda dejó sin resolver muchos problemas de interpretación doctrinal, ya que él era un maestro religioso preocupado por mostrar el camino a la salvación, no un filósofo interesado en la metafísica por sí sola. Más tarde, algunos misioneros se ocuparon de continuar la misión del Buda de difundir la fe y emprendieron peligrosos viajes para llevar el mensaje a tierras remotas. Al igual que en otras religiones, como el cristianismo, los comentaristas posteriores se ocuparon de desarrollar las implicaciones filosóficas de las enseñanzas del fundador, mediante la elaboración de numerosos textos. Esas escrituras sagradas fueron recopiladas en el *Tripitaka*, o «Tres cestas», integrado por reglas monásticas (*vinayas*), sermones atribuidos al mismo Buda (*sutras*) y comentarios posteriores (*abhidharma*, incluyendo los *shastras*, es decir, tratados). La enormidad de esa colección de escritos da una idea de la vasta amplitud del budismo. Carecía de una organización centralizada o de una jerarquía eclesiástica y evolucionó en una atmósfera, por lo

general tolerante, que fomentaba la producción de una rica variedad de prácticas y creencias.

La distinción del budismo entre las sectas theravada, que todavía predominan en Sri Lanka y en el Sureste Asiático, y las escuelas mahayana, predominantes en Asia oriental, se produjo antes de su llegada a China. El significado literal de *Mahayana* es «gran vehículo», lo que refleja su pretensión de contener unas enseñanzas más amplias y poderosas que las del más antiguo *Hinayana*, o «pequeño vehículo», una palabra que por lo general molesta a los budistas theravada.

Una rama del budismo mahayana importante para su desarrollo doctrinal fue la escuela Madhyamika (de la vía media), que enseñaba que la realidad es el vacío (*sunya*). El vacío se convirtió en un absoluto subyacente en todos los fenómenos. Todo es nirvana y vacío en su esencia más profunda, incluyendo el mundo de las apariencias. Si todo es vacío, ¿qué es lo que percibe ese vacío? Una escuela sostenía que la realidad última es la conciencia, que todo está producido por la mente.

El budismo mahayana produjo una literatura metafísica cuya riqueza y sutileza apenas se pueden sugerir aquí. Además, hizo que el budismo resultara más atrayente para las personas que carecían del tiempo, la formación o la vocación para dedicarse a la vida religiosa o a la especulación abstracta. Una novedad significativa fue el culto a Buda, al que se deificó y situó al frente de un panteón cada vez mayor. También aparecieron otros budas, que atrajeron a sus propios seguidores. Entre ellos estaba Maitreya, el buda del futuro, que ejercía una atracción mesiánica y a menudo fue utilizado como símbolo por los movimientos rebeldes chinos. Durante el primer siglo de la Era común comenzaron a esculpirse en India las primeras estatuas de Buda, que formaban parte del ámbito de lo sagrado, se convirtieron en una fuente de inspiración para los creyentes. Como reza una inscripción del período Tang:

> La verdad más elevada carece de imagen. Pero si no hubiera imagen no existiría la posibilidad de que se manifestara la verdad. El más elevado principio carece de palabras. Pero si no hubiera palabras, ¿cómo se podría conocer el principio?[1]

Además de los budas, había numerosos dioses menores, pero les superaban en importancia los bodhisattvas, aquellos que posponían su propia entrada en el nirvana para ayudar a otros seres. De un modo similar a la Virgen María, los mismos bodhisattvas se convirtieron en objetos de veneración y culto. Ninguno de ellos superaba a Avalokitesvara (Guanyin en chino y Kannon en japonés), famoso por su excepcional misericordia. Avalokitesvara, a quien en ocasiones se representaba con varios brazos y manos, es uno de los motivos favoritos de la escultura budista. En China, está encarnación de las virtudes de la bondad se fue convirtiendo poco a poco en una figura femenina.

El budismo atrajo a muchas personas en Asia oriental porque abordaba el sufrimiento humano con una franqueza que no tenía precedentes en sus tradiciones nativas. La población se sentía atraída de diversas formas por sus doctrinas, por su magia y su medicina, su arte, su música y sus rituales. Para aquellos a quienes desconcertaba el abstracto nirvana, estaban los cielos y los infiernos. A muchos

les confortaba la creencia de que se pudiera acumular mérito, «la idea de que hay un orden moral invisible gobernando el universo y de que, en ese sistema, uno es recompensado por sus buenas acciones en esta vida o en la siguiente».[2] Esas buenas acciones podían incluir el mecenazgo de estatuas o las contribuciones a los templos, pero también la realización de actos de bondad como la liberación de peces –con frecuencia rescatando de nuevo a los que se había capturado con esa finalidad– o la construcción de puentes.

La nueva religión, difundida por monjes misioneros que seguían las rutas de caravanas que comunicaban el norte de India con China occidental, encontró enormes barreras culturales y lingüísticas en China y podría haberse quedado simplemente en una exótica fe extranjera si la caída de los Han no hubiera hecho que la gente cuestionara las verdades tradicionales. Durante los años de desorden y confusión que siguieron, China estaba preparada para nuevas doctrinas. La historia del budismo en China no se puede entender sin tener en cuenta otros aspectos de la historia china.

Un mundo sumido en el caos

Los tres Estados (Wei, Wu y Shu Han) en los que se dividió China tras la caída de los Han inspiraron la novela histórica más popular de China (véase p. 244), pero duraron menos de medio siglo (véase la cronología al principio del presente capítulo). Al de Wei le sucedió el Estado Jin occidental (265-317), que unificó China a partir de 280, cuando conquistó Wu, hasta que lo diezmaron las guerras civiles que comenzaron en 304. La conquista y destrucción en 311 de Luoyang, la capital de los Jin occidentales, por rebeldes Xiongnu que se proclamaban sucesores de los Han, precedió a la caída de Chang'an en el año 316. Posteriormente, China siguió estando dividida, hasta que los Sui la reunificaron en 589.

Cuando el viejo mundo se desintegró tanto intelectual como políticamente, las personas reflexivas se vieron obligadas a reexaminar viejas asunciones y a encontrar nuevas formas de dotar de sentido a sus vidas. Mientras que el derrumbamiento del antiguo orden Zhou dio origen al pensamiento clásico chino, la nueva crisis de la civilización hizo que las personas fueran receptivas a una nueva religiosidad y, en última instancia, estimuló un florecimiento cultural que reconocía plenamente y daba rienda suelta a la dimensión estética de la experiencia y a la creatividad humana.

En el ámbito intelectual, el interés se centró en la «sabiduría misteriosa» u «oscura» (*xuanxue*). Sus pensadores más brillantes, como Wang Bi (226-249) y Guo Xiang (fallecido en 312), seguían aceptando la vigencia de los valores sociales confucianos al tiempo que basaban sus ideas sobre los problemas fundamentales de la existencia en los textos y tradiciones daoístas. Wang le confirió una profundidad nueva al concepto de *wu* –el no-ser que recalcaba el daoísmo clásico– cuando escribió sobre el *Daodejing* y *El libro de las Mutaciones* (*Yijing*). Sostenía que el no-ser original (*benwu*) era la realidad fundamental y el origen de todo ser, de la unidad metafísica en un mundo físico fragmentado. También fue el primero en introducir dos conceptos complementarios con una larga historia poste-

rior en el pensamiento chino: *ti* y *yong*, que normalmente se traducen por «sustancia» y «función», y que para Wang Bi también tenían el significado de latente y manifiesto.

A diferencia de Wang Bi, Guo Xiang, autor de un importante comentario del *Zhuangzi*, negaba la centralidad del *wu*. Sostenía que las personas estaban compuestas por tres elementos que debían aceptar: «la espontaneidad –una fuerza universal, natural e impersonal que se halla dentro de todos nosotros–; las limitaciones temporales y sociales –la duración de nuestra vida, nuestros atributos naturales y el lugar que ocupamos en la sociedad–; y la renovación diaria –un incesante estado de cambio característico de todos los seres–». Al aceptarlo, las personas podrán «entrar en una "maravillosa coincidencia" consigo mismas y con la unicidad del mundo, en la fusión mística con la fuerza inmanente que lo produce todo y no tiene ni principio ni fin».[3]

Muchas personas refinadas y sensibles recurrieron al nihilismo místico para explicar la realidad última y trataron de alcanzarla mediante la contemplación espiritual, un «sentarse en el olvido» tan completo que se olvidaba el olvidar mismo. Sin duda, hubo otras formas de olvidar menos sublimes que no cayeron en el olvido. Uno de los pasatiempos favoritos de los caballeros ilustrados era la «charla pura». A diferencia de la «crítica pura» (*qingyi*) dirigida contra el Gobierno por los eruditos del período Han tardío, la «charla pura» (o conversación pura, *qingtan*) era una «conversación sumamente ingeniosa y refinada acerca de asuntos filosóficos que trascendían las preocupaciones y las convenciones del mundo cotidiano».[4] Había, asimismo, juegos de ingenio verbal por pura diversión, donde los mayores honores eran para el hombre que inventaba la descripción más exacta y concisa de sus conocidos.

También estaban los espíritus libres que veneraban la naturaleza y trataban de alcanzar la naturalidad en su conducta, y rechazaban las convenciones sociales y las ideas de decoro que definían a un caballero. Hubo un florecimiento de la expresión personal en las artes y en las vidas de personas sofisticadas, que se entregaron a la música, la poesía y las actitudes personales. Los más famosos fueron los siete sabios del bosque de bambú (siglo III), un grupo de talentosos amigos famosos por sus logros artísticos y su excentricidad. El vino corría libremente en sus reuniones.

Un hombre iba siempre acompañado de un sirviente que llevaba una botella en una mano y una pala en la otra, preparado para cualquier eventualidad de la vida o de la muerte. A veces bebía completamente desnudo en su casa. Cuando un sorprendido visitante le encontró en aquel estado, le informó inmediatamente de que su casa eran sus pantalones. «¿Qué estás haciendo dentro de mis pantalones?», le imprecó el «sabio». Basta con eso para dar una idea de cómo se superaba el decoro confuciano.

Los hombres de aquella época no inventaron la excentricidad y el comportamiento heterodoxo y, sin duda, no eran los primeros a los que les gustaba beber. Lo novedoso era que confirieran respetabilidad a dicho comportamiento en un mundo que carecía de un centro político e intelectual creíble.

China dividida

Durante los largos siglos que transcurrieron entre la caída de los Jin occidentales en 317 y la reunificación de China por los Sui en 589, se sucedieron cinco dinastías en el sur: Jin oriental, Liu Song, Qi meridional, Liang y Chen. Junto con el anterior Estado de Wu, se conocen como las Seis Dinastías.

Mientras tanto, en el turbulento e incluso caótico norte, entre 304 y 439 dieciséis reinos regionales efímeros, y a menudo solapados, lograban sobrevivir a duras penas a sus fundadores. El poder militar era de suma importancia, y quienes lo ejercían con más eficacia eran guerreros a caballo con pesadas armaduras que disparaban flechas mientras galopaban, sujetos a sus sillas de montar por los estribos que se usan habitualmente en la actualidad. Muchos combatientes provenían de tribus nómadas para las cuales, a diferencia de los campesinos chinos, la guerra no era más que una aplicación especial de las habilidades que ejercitaban a diario para proteger a sus rebaños.

Trece de los reinos fueron fundados por hombres de origen «no chino», incluidas poblaciones que no estaban asimiladas completamente y que vivían tanto dentro como fuera de «China». Como ha escrito Charles Holcombe: «Éste fue un período de caos generalizado. Sin embargo, no está claro que extranjeros procedentes del exterior invadieran territorios chinos durante el siglo IV, ni "china" era una identidad étnica tan obvia como tendemos a asumir en la actualidad».[5] En lugar de seguir pensando en términos de «bárbaros» frente a «chinos», es más apropiado considerarlo un período de «multietnicidad» y tener presente la «maleabilidad de la identidad étnica».[6]

Mucha gente trató de refugiarse del caos huyendo al sur, mientras que los que se quedaron encontraron seguridad en ciudadelas fortificadas al mando de caudillos locales. Tanto en el norte como en el sur los militares eran personas muy influyentes que podían colocar en el trono a reyes o ser reyes ellos mismos (o «emperadores»), pero fueron los dirigentes del Gobierno y la sociedad quienes se ocuparon de preservar la cultura política y literaria china.

La dinastía Wei septentrional (386-534)

El Estado septentrional más próspero durante los siglos V y VI fue el Wei septentrional, también conocido como *Tuoba* (en chino) o *Tabqac* (en la lengua del grupo gobernante) Wei por la coalición de tribus nómadas que creó el Estado y una dinastía haciendo uso de la fuerza militar. Al igual que otros regímenes similares, los Tuoba se dieron cuenta de que, si querían disfrutar de la riqueza china a largo plazo, necesitaban un sistema político más sofisticado que la organización tribal con la que gobernaban las estepas. En la práctica, eso significaba depender de personas familiarizadas con los métodos chinos de recaudación de impuestos, contabilidad y gestión del Gobierno. Pero si los conquistadores querían conservar su poder y parte de su herencia cultural tenían que contener la consiguiente sinificación.

La dinastía Wei septentrional se sintió atraída desde el principio por la cultura y las instituciones chinas. Se dice que cuando, en el año 398, construyeron una

capital de estilo chino cerca de la moderna Datong (Shanxi) llevaron a cien mil artesanos para trabajar en el proyecto y obligaron a trasladarse a 360.000 personas para poblar la zona. En la corte de la nueva capital, funcionarios con títulos chinos realizaban ceremonias chinas acompañados de música china. También se adoptó un código legal chino.

El sistema político se inspiraba en la tradición, pero la dinastía también introdujo innovaciones. El «sistema equitativo de tierras», instaurado en 485, no sólo sobrevivió a los Wei septentrionales durante más de 350 años, sino que también influyó a los reformistas de Japón. Este sistema, basado en el antiguo principio de que todas las tierras pertenecían al emperador, se encargaba de la asignación de parcelas agrícolas a todos los campesinos adultos durante toda su vida laboral. Cuando un propietario llegaba a la vejez o moría, el Estado recuperaba la tierra para reasignarla. Se hacían excepciones cuando la naturaleza del cultivo hacía necesario un arrendamiento más prolongado. La producción de seda, por ejemplo, requería la siembra y el cuidado continuo de las moreras. Pese a que no era la idea inicial, los propietarios de estas tierras llegaron a conservarlas a perpetuidad. A cambio de la tierra, los agricultores estaban obligados a pagar ciertos impuestos y a realizar trabajos como la construcción de carreteras o la prestación de servicios militares. La sinificación continuó a buen ritmo. En 493-494 se produjo un suceso crucial: se trasladó la capital desde la región de Datong, cerca del antiguo hogar tribal Touba, al sur, a Luoyang, en el corazón de China, una decisión cuyo objetivo era, en parte, avanzar hacia la reunificación de toda China. La dinastía Wei llegó a controlar todo el norte de China hasta el río Huai, pero no más lejos de allí. En la propia Luoyang introdujeron importantes cambios y mejoras, y la dividieron en barrios regulares y aislados, una innovación que se aplicó posteriormente en la gran capital Tang de Chang'an (véase la ilustración 5.5) y continuó en Luoyang durante la dinastía Tang.

La aplicación del sistema equitativo de tierras en zonas devastadas no impidió al régimen cooperar con las grandes familias latifundistas que se habían atrincherado en otros lugares. Los gobernantes Touba emplearon desde un principio a asesores chinos y pronto obtuvieron apoyos entre la élite china adoptando el sistema de nueve rangos creado en 220 para contratar a funcionarios a través de recomendaciones locales y que en el siglo IV se convirtió en un sistema para asignar los cargos en función de la posición familiar heredada. Esa insistencia en la alcurnia ponía de manifiesto el permanente poder y prestigio de las grandes familias chinas con una ascendencia ilustre, cuya encarnación de las tradiciones y el modo de vida confucianos creaba un aura de distinción que complementaba la riqueza que poseían en tierras y contactos. Su posición se fortaleció aún más por el hecho de que los funcionarios locales de la dinastía Wei septentrional gozaban de una considerable autonomía, que incluía el derecho a nombrar a sus funcionarios subordinados. Sin embargo, carecían de un poder militar institucionalizado.

El aumento y el triunfo de la influencia china acabaron debilitando a la dinastía Wei septentrional. Durante sus últimos cincuenta años, el gobierno central sinizado, en el que la lengua oficial era el chino, atrajo a cada vez más hombres de familias ilustres. En Luoyang, todo el mundo vestía ropas chinas e incluso los nobles Tuoba adoptaron nombres chinos. Muchos se casaron con esposas chinas.

Esta sinificación acabó distanciando a los miembros de la tribu Tuoba que no habían adoptado las costumbres chinas, incluidos los soldados destacados en guarniciones fronterizas, que expresaron su descontento de la forma habitual: tomando las armas. Aunque aún resistió casi otros diez años, la dinastía nunca se recuperó de la rebelión de las Seis Guarniciones (en 524). El Estado de Wei septentrional quedó dividido. Su legado incluye el sistema equitativo de tierras, una aristocracia de ascendencia mixta, de la que surgieron los líderes que unificaron China, y algunas extraordinarias muestras de arte budista.

El budismo en el norte

Ya no existen los más de mil templos y monasterios budistas que embellecían Luoyang en Wei septentrional, pero las esculturas de las cuevas de Yungang, cerca de Datong, y las de Longmen (véase la ilustración 4.2), aunque seriamente dañadas, siguen atestiguando el triunfo del budismo en China e ilustran el proceso por el cual esta religión extranjera halló un nuevo hogar. La creación de templos en cuevas, así como los budas y los bodhisattvas, era de origen indio, pero el bodhisattva de la ilustración 4.3 muestra el proceso de asimilación y transformación del arte budista por los artistas chinos. A diferencia del modelado cuidadosamente sensual del cuerpo desnudo en tres dimensiones por el que son famosos los escultores indios, el estilo de figuras esencialmente lineales, con una composición geométrica y perspectiva frontal, es característicamente chino. Las mejores muestras de este arte reproducían en metal y en piedra la sencilla devoción y la dulce espiritualidad de una época religiosa.

Cuando el budismo llegó a China por primera vez, durante el primer siglo de la era común, era una religión de comerciantes extranjeros. Durante el período de división, las rutas comerciales continuaron estando muy concurridas, ya que el comercio era tan beneficioso para los pueblos nómadas, que controlaban los oasis y cobraban peajes a las caravanas, como para los compradores y vendedores de las regiones más sedentarias. Cuando empeoraron las condiciones de vida en China, el budismo se adaptó a las circunstancias y se volvió más atractivo para quienes estaban desencantados con las viejas costumbres. En el norte, los devotos misioneros consiguieron al principio el mecenazgo de los rudos jefes tribales recurriendo a trucos de magia para convencerles de que el budismo era una religión más poderosa que las de la competencia. También era poderosa en otro sentido, ya que permitía que los jefes tribales se vieran a sí mismos en posiciones nuevas y más importantes, y suscitaba el interés de gobernantes extranjeros que, gracias al fomento de esta religión universalista, extranjera como ellos mismos en China, podían asentar una base amplia y respetable para sus pretensiones de legitimidad. Y, por supuesto, era poderosa en un sentido intelectual y religioso, ya que estimulaba el saber y las artes.

El patrocinio político era importante, pero, para sobrevivir y prosperar, el budismo tenía que captar muchos seguidores entre la población china. Para esta tarea, su origen extranjero no era una ventaja, sino un obstáculo. Era necesario traducir al lenguaje chino las palabras y las ideas, así como las formas artísticas.

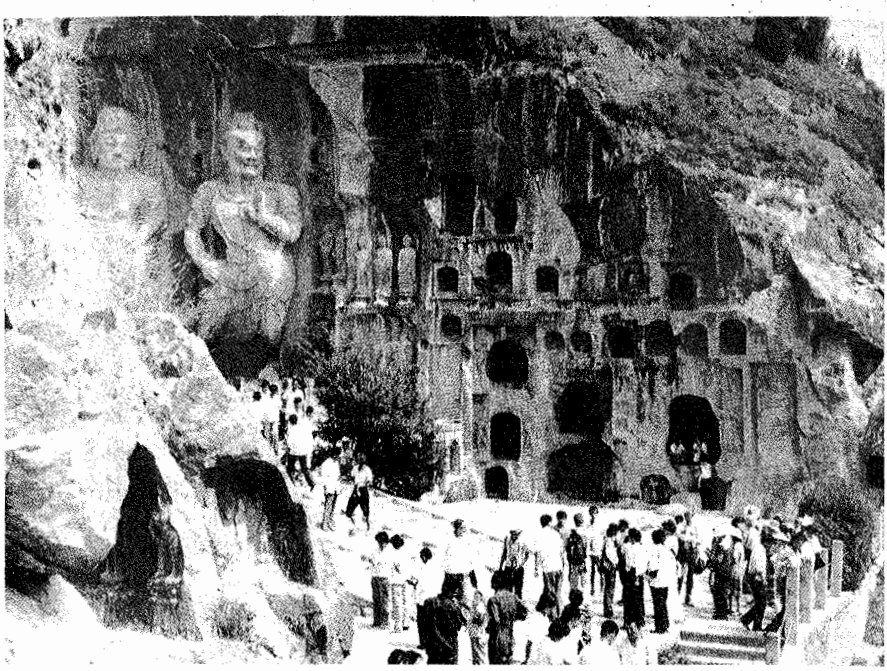


Ilustración 4.2. Entrada de los templos budistas de las cuevas de Longmen (© Lore Schirokauer).

La traducción de los textos budistas al chino resultó una tarea imponente, ya que eran producto de una cultura radicalmente diferente y estaban escritos en una lengua totalmente diferente al chino. Los problemas a los que se enfrentaron los primeros traductores budistas eran parecidos a los que mucho más tarde aquejaron a los misioneros cristianos cuando trataron de traducir la Biblia al chino. Era especialmente exasperante la necesidad de introducir conceptos desconocidos que formaban parte de la esencia misma del budismo. Al igual que los cristianos sufrieron para traducir la palabra «dios» al chino, los budistas se devanaron los sesos con palabras como «nirvana». Una de la primeras soluciones fue emplear terminología daoísta, que tenía la ventaja de resultar familiar, pero también podía generar mucha confusión, como cuando se usaba el termino daoísta que se refería a la «no-acción» (*wuwei*) para expresar el concepto de nirvana, que era totalmente diferente. Una solución consistía en no traducir y limitarse a transliterar, es decir, emplear caracteres chinos que se aproximaran al sonido de la palabra original, en lugar de a su significado. La transliteración era la forma más adecuada de reproducir los nombres propios extranjeros en chino. Además, conservaba o incluso incrementaba la potencia mágica de los conjuros, pero incluso en épocas relativamente modernas a los lectores chinos les resultaba difícil separar los caracteres de sus significados.

Ilustración 4.3. Bodhisattva sentado. Piedra, Longmen, período Wei septentrional posterior (Fotografía © 2005 Museum of Fine Arts, Boston).

A pesar de estos obstáculos, los monjes eruditos consiguieron grandes progresos en su trabajo. El mejor traductor fue Kumarajiva (350-c. 409), quien, como muchos de sus predecesores, procedía de Asia central. Después de llegar a Chang'an en el año 401, dirigió un proyecto de traducción donde trabajaron unos mil monjes. En una ocasión, utilizó un comentario gráfico para describir el arte de traducir y comparó su trabajo con el de una persona que mastica arroz en la boca y luego se lo da a otra para que lo trague, no obstante él y sus empleados elaboraron buenas traducciones de los textos budistas básicos. Ellos fueron los responsables de introducir las enseñanzas Madhyamika, sobre todo la doctrina del vacío (*sunyata*), que llegaría a tener mucha influencia. Las traducciones fueron un logro espectacular, pero la transmisión de ideas siempre es un proceso muy complejo. Como ha recalcado Robert H. Sharf, los budistas chinos entendieron los textos desde una perspectiva china y la mayoría no supo ver «la alteridad del budismo indio [...]. Como barcos que pasan en la noche, algunas características

fundamentales del pensamiento budista indio simplemente no llegaron a captar la atención, y menos aún a despertar el interés, de los chinos».[7]

Kumarajiva sólo era uno de los muchos monjes de Asia central cuyo celo misionero estimuló el crecimiento del budismo en China. Pero no todo el tráfico era unidireccional: los chinos también emprendieron el largo peregrinaje hacia India siguiendo la rutas comerciales, tanto terrestres como marítimas. El monje Faxian, que hizo el viaje por mar entre los años 399-414, dejó una crónica detallada de sus viajes que se ha convertido en una de las principales fuentes sobre la historia de India durante ese período.

Para superar las barreras culturales, los primeros apologetas del budismo argumentaban que su religión era básicamente compatible con la herencia cultural china y restaban importancia a aquellos puntos que eran motivo de conflicto. Las inscripciones que revelan que los devotos consideraban que la donación de una imagen no era únicamente una expresión de su fe religiosa, sino también una demostración de su piedad filial y de su veneración por los ancestros cuyas almas formaban parte de sus oraciones demuestra que tuvieron un éxito considerable. La idea de la ausencia del yo, o de la ausencia del alma, nunca tuvo demasiada aceptación en el budismo popular y ni siquiera la enseñaban de forma generalizada los monjes chinos cultos. Sin embargo, ese intento de fusionar el budismo y la piedad filial no convencía a todo el mundo. Al fin y al cabo, esta última exigía la prolongación de la familia y, por tanto, entraba en conflicto con el celibato de monjes y monjas.

El retiro del mundo laico podía desencadenar acusaciones de comportamiento antisocial contra los budistas, mientras que el aumento de la riqueza e influencia monásticas hizo que el clero budista fuera vulnerable a los ataques políticos. El clero daoísta era un fuerte competidor a la hora de obtener tanto el patrocinio del Estado como el apoyo popular. Los confucianos y los daoístas instigaron la persecución del budismo entre los años 446 y 452, en tiempos del emperador de Wei septentrional Taiwu (r. 424-452) y después por parte de otro Estado del norte entre 574 y 578. El objetivo de ambos era destruir los monasterios budistas y eliminar a la jerarquía religiosa budista, cuya riqueza y poder habían aumentado, pero ninguno de ellos intentó, y tampoco se hizo después, reprimir las creencias privadas budistas. Ambas persecuciones finalizaron tan pronto como se produjo un cambio de gobernante y el nuevo emperador concedió generosas compensaciones. El budismo se había vuelto demasiado fuerte como para ser aplastado por una orden gubernamental y, al parecer, las persecuciones no causaron muchos perjuicios perdurables.

La persecución religiosa era una señal de tensiones entre la iglesia y el Estado, pero nunca desembocó en una separación entre ambos tan decisiva como la que se produjo en la historia de Occidente. En China, al Estado siempre le preocupó mantener las religiones bajo su control. Un ejemplo de lo que pasó a ser la tónica habitual fue cuando el Estado de Wei septentrional implantó controles a la jerarquía budista para impedir que los monasterios se convirtieran en refugios para evasores de impuestos u hombres que huyeran de sus obligaciones laborales, para evitar las transferencias fraudulentas de títulos de las tierras a instituciones religiosas exentas de pagar impuestos y para imponer normas de conducta y en la

ordenación de los clérigos. Asumió la responsabilidad de esto una burocracia clerical no demasiado diferente a su homóloga laica. Los emperadores de Wei septentrional nombraban a un monje como jefe de los monjes que dirigía una red de jefes de monjes regionales. Él, a su vez, supervisaba las órdenes budistas mientras velaba por los intereses de la religión. Los grandes templos de las cuevas fueron construidos gracias al patrocinio oficial de la corte y a los esfuerzos del clero y de los seglares budistas para obtener el mérito y la gloria.

Daoísmo: la religión

El origen del daoísmo en tanto que una religión organizada, pese a sus profundas raíces históricas, se remonta a los Maestros Celestiales del período Han posterior estudiado en el capítulo anterior. Como se señaló entonces, la religión de los Maestros Celestiales se convirtió en la religión predominante de Wei, el Estado que sucedió a los Han en el norte, donde la secta continuó siendo importante. Esta secta, que estaba bien organizada, disponía de «posadas igualitarias» que ofrecían comida gratuita a los viajeros. Cada posada estaba supervisada por un sacerdote que podía ser de cualquiera de los dos sexos y además se encargaba de explicar el *Daodejing*, fundamentalmente sus aspectos morales.

Como se ha señalado anteriormente, los Maestros Celestiales debían gran parte de su popularidad a sus actividades como curanderos. En su caso, curaban a los enfermos gracias a los buenos oficios de un iniciado que transcribía por triplicado la confesión de la persona afectada y enviaba una copia a cada uno de los funcionarios a cargo del Cielo, el Hogar y las Aguas para que la compartieran con sus subordinados. También tenían una gran importancia los 1.200 funcionarios a los que se invitaba a entrar en el cuerpo del enfermo que se confesaba.

La importancia de la curación continuó siendo una característica fundamental del daoísmo, cuyos practicantes se hicieron expertos en identificar las causas de las enfermedades en las malas acciones de los pacientes o de sus progenitores y en averiguar cuál de los innumerables espíritus y demonios era responsable de las afecciones, tras lo cual le obligaban a confesar y a abandonar a su víctima. Los maestros daoístas también usaban conjuros y hechizos –e imponían algunos de ellos a la misma persona– para combatir las enfermedades y prolongar la vida. La meditación y los ejercicios sexuales se utilizaban para ayudar a progresar al adepto fervoroso. Los ejercicios respiratorios para hacer crecer al embrión de la inmortalidad en el interior y la alquimia para producir elixires en el exterior, aunque no eran exclusivos de la religión daoísta, también formaban parte de su repertorio.

Muchos compartían la idea de los Maestros Celestiales de una administración extraterrestre dedicada a la burocracia de una forma muy parecida al funcionamiento de los gobiernos terrenales, al igual que la organización jerárquica de la propia secta, y es probable que ambas fueran una herencia de la época en que gobernó realmente en Sichuan. Esa jerarquía podía incluir al emperador. El primer emperador al que se confirió legitimidad cósmica mediante la investidura daoísta fue Taiwu, el perseguidor del budismo de Wei septentrional. Tras la persecución del budismo entre los años 574 y 578, el daoísmo fue declarado religión ofi-

cial del Estado, encontrando más ejemplos de la importancia del patrocinio político durante las dinastías Tang y Song. Esa clase de patrocinio era sumamente útil, pero la relación entre el daoísmo oficial y los practicantes locales es una cuestión debatida. En última instancia, el daoísmo dependía de la credibilidad y del poder de su mensaje tanto para los legos como para los devotos.

El daoísmo prometía algo más que buena salud al practicante realmente devoto que estuviera dispuesto a dedicar varios años de su vida al estudio y la práctica:

> Cuando el adepto alcance la salvación, vestirá una prenda de plumas, viajará sobre la luz y cabalgará sobre las estrellas, o flotará en el espacio vacío. El viento y la luz serán su carruaje y los dragones sus corceles, sus huesos brillarán como el jade, su rostro será resplandeciente, su cabeza estará rodeada de un halo y todo su cuerpo irradiará una luz sobrenatural tan incandescente como el sol y la luna. Será capaz de hacer realidad todos sus deseos y gozará de una juventud eterna y de una longevidad igual a la del Cielo y la Tierra. Además, será capaz de viajar mil *li* en un solo día y sumergirse en el agua sin mojarse o caminar por el fuego sin quemarse. Ni los golpes ni las armas tendrán poder alguno contra él. Dominará las fuerzas de la naturaleza y a los espíritus.[8]

Esta descripción pertenece a la Gran Pureza (*Shangqing*), también denominado daoísmo de Maoshan (del monte Mao), pero esos ideales eran característicos de todas las sectas daoístas en general.

Durante todo el período de la división y posteriormente, las abadías daoístas y los templos budistas compitieron entre ellos por el patronazgo político y se disputaron el apoyo del pueblo, que descubrieron que era adepto a sus propios cultos locales, ya que «no importa si la montaña es grande o pequeña, sin excepción se encontrarán en ella dioses y espíritus numinosos».[9] Las denuncias de los Maestros Celestiales de los falsos demonios ha sido habitual a lo largo de los siglos.

Los daoístas, como los budistas, erigieron estatuas y pintaron imágenes para decorar sus abadías y ambos realizaban rituales misteriosos, poderosos y profundos. Los practicantes instruidos desarrollaron un reportorio de textos tan rico y cuantioso para el siglo IV que se hizo necesario organizarlo y clasificarlo. El resultado, las «tres cuevas», era análogo a las tres cestas de los budistas e incluía los textos de Linbao (el tesoro numinoso), que comenzaron a aparecer en el sureste durante la década de 390 y llegaron a tener una enorme influencia. Algunos conceptos budistas clave como el de karma ocupaban un destacado lugar en esta y otras escrituras. Los daoístas también adoptaron algunos rituales budistas. Una explicación daoísta popular de esas nociones comunes consistía en que Laozi viajó a India, donde se encarnó en Buda para convertir a los bárbaros y sólo fue necesario dar un pequeño paso para decir de forma explícita que el Dao, al abarcarlo todo, también incluía al budismo. Para no ser menos, las narraciones budistas presentaban a Laozi y a Confucio como discípulos de Buda e incluso caracterizaban como bodhisattvas a los fundadores semidivinos de la civilización china.

Tras el período de división, los Maestros Celestiales desaparecieron de escena pero, en torno a mediados del siglo VIII, reaparecieron con el nombre de Zhengyi (el Verdadero) en el Monte Longhu (monte del Dragón-Tigre), en Jiangxi, llegan-

do hasta la actualidad. No obstante, el futuro inmediato perteneció a la secta, fundada en el siglo III, cuya sede se hallaba en el monte Mao y fue consagrada por los tres inmortales hermanos Mao que le daban su nombre, de quienes se decía que llegaron cabalgando en cisnes o en grullas blancas y aterrizaron en cada uno de los tres picos de la montaña. El monte Mao se halla en Jiangsu, al oeste de Nanjing, capital y centro del sur.

El sur

El sur, que se vio libre de las incursiones de los nómadas y de la guerra que afectaba al norte de China, disfrutó de una relativa tranquilidad pese a una serie de intrigas políticas, golpes palaciegos y sucesos similares que desestabilizaron la vida en la corte. Debido en parte a la emigración procedente del inestable norte y, por otro lado, a la explotación de la tierra, la fértil zona del bajo Yangzi experimentó un enorme crecimiento de la población y de la productividad a partir del crecimiento económico del pasado. Más al sur, Fujian se convirtió en una provincia verdaderamente china por primera vez como resultado del aumento de los asentamientos chinos. A medida que llegaban los colonos chinos, los indígenas fueron gradualmente expulsados a las montañas o asimilados por la población china.

El cultivo del arroz era la piedra angular de la economía agrícola del sur. Se necesitó tiempo y esfuerzo para perfeccionar el sofisticado cultivo del arroz en tierras inundadas. No sólo implicaba la experimentación con diferentes variedades de arroz, sino que también exigía la construcción de arrozales y una cuidadosa irrigación para mantener los campos húmedos y el agua a una temperatura constante. Cuando los arrozales se hallaban en terrenos inclinados o se construían los bancales en las colinas, era necesario un complicado sistema de presas y embalses.

En el período Han, los chinos desarrollaron una técnica para cultivar plántulas en viveros y trasplantarlas después a los arrozales cuando la estación fuera propicia. El método de cultivar primero en viveros incrementó enormemente las cosechas, pero también la demanda de mano de obra. Los refugiados del norte ayudaron a incrementar la mano de obra y a cultivar nuevas tierras, con lo que contribuyeron de forma directa a la creciente prosperidad del sur. A su vez el mayor rendimiento del arroz obtenido con el cultivo en tierras inundadas, que producía más calorías por hectárea que la agricultura de secano del norte, permitía alimentar a aquella creciente mano de obra. Gracias en gran medida a la capacidad del arroz para mantener una elevada densidad de población, el desarrollo del sur tuvo una enorme trascendencia en la futura historia de China.

Al mismo tiempo que florecía la agricultura, el comercio y los negocios prosperaban en el sur, sobre todo en Nanjing, donde surgían mercados en cualquier lugar, ya que, a diferencia de Luoyang, la capital del sur no estaba dividida en distritos amurallados. El dinero y las mercancías circulaban libremente en lo que Shufen Liu ha descrito como «una economía de mercado descontrolada».[10] En el sur se producía cerámica, textiles, lacas, espejos de bronce y papel, y además se

comerciaba con todo ello. Son especialmente dignos de mención los artículos de lujo como las perlas, el marfil, el coral y el incienso, así como el oro, la plata y los esclavos importados que llegaban a través de Guangzhou (Cantón) procedentes del Sureste Asiático, Asia meridional e incluso tierras más lejanas. Los textos budistas, las estatuas y las antigüedades también llegaban por mar, complementando a las que llegaban a China a través de las rutas comerciales del interior de Asia.

Un comercio variado es señal de una sociedad dinámica. Nanjing tenía sus comerciantes, artesanos, mendigos y ladrones, y las grandes familias se hallaban en la cúspide de la jerarquía social, al igual que en el norte. Esas familias controlaban grandes haciendas y, al combinar el poder político con el económico, controlaron los gobiernos de una sucesión de dinastías meridionales. No sólo estaban exentos de pagar impuestos y de realizar trabajos comunales, sino que tenían acceso directo a los cargos políticos y marcaban las pautas de la vida cortesana. En el siglo v, incluso lograron que se aprobaran leyes prohibiendo los matrimonios mixtos entre aristócratas y plebeyos. Sus arraigados privilegios obstaculizaban seriamente la eficiencia del Gobierno. Sin embargo, no eran en absoluto invencibles. Entre otras cosas, los intensos y recurrentes conflictos entre ellos mismos socavaban constantemente su poder. Las fricciones entre las familias de emigrantes y aquellas con raíces locales más profundas eran endémicas. La falta de poder militar y su incapacidad para controlar a los hombres fuertes del ejército que no pertenecían a la aristocracia también debilitaba la influencia de las grandes familias.

Cuando los «bárbaros» conquistaron Luoyang, su caída sirvió para confirmar el desencanto y el pesimismo generalizado que sentían los habitantes del sur. La continua llegada de emigrantes procedentes del norte no hizo más que reforzar ese estado de ánimo. Los más sofisticados recurrieron a la conversación ingeniosa, la meditación, la alquimia y el vino para distraerse de los deprimentes problemas sociales y políticos de la época. Ese desencanto y ese anhelo de una estabilidad mayor fueron los que hicieron que la sociedad de China meridional fuera receptiva al budismo. Pero también sirvieron para liberar los impulsos artísticos individuales, encauzando la energía que antes se dedicaba a la filosofía y al Gobierno para orientarla a las artes laicas. El resultado fue una explosión de logros en las artes que más apreciaba el caballero chino y con las que más se identificaba: la poesía, la caligrafía y la pintura.

La poesía

Aquellos tiempos difíciles produjeron algunos poemas perdurables. Muchos de ellos salieron de la pluma de Tao Qian (365-427), también conocido como Tao Yuanming, a quien se considera uno de los mejores poetas de China. Tras una breve carrera en el Gobierno, se retiró para llevar la vida de un caballero en el campo, aunque con unos sentimientos ambivalentes sobre la vida funcionarial y sus obligaciones. Abundan en sus versos el vino, la sencilla vida del campo, los libros y la naturaleza. Poemas como éste poseen un interés perdurable:

Construí mi casa de campo entre las moradas de los hombres,
y sin embargo no hay estruendo de carruajes y caballos.
Preguntaréis: «Señor, ¿cómo puede ser eso?»
«Un corazón que está apartado crea su propia soledad».
Recojo crisantemos bajo el seto del este,
después miro a lo lejos, hacia las colinas del sur.
El aire de la montaña es fresco durante el ocaso del día,
los pájaros regresan volando en bandadas.
Hay en todo ello un profundo significado;
quiero expresarlo pero he olvidado las palabras.[11]

Tao sentía predilección por los crisantemos y escribió a menudo sobre ellos. Desde entonces se ha asociado al «ermitaño entre las flores» con su nombre. El poema transmite una serena armonía con la naturaleza, que es un ideal perenne chino y un tema común en poesía china muy posterior.

También escribieron otros buenos poetas durante aquel período. Pero al mismo tiempo existía entre ellos la tendencia a recurrir a estilos cada vez más artificiales –por ejemplo, paralelismos extremos en la construcción, con dos versos coincidiendo palabra por palabra– y a exhibir su virtuosismo mediante el empleo de un vocabulario exótico como el que habían usado los poetas Han en sus rapsodias. Como consecuencia de ello, la espontaneidad y la frescura creativa se fueron perdiendo poco a poco y la versificación ya se estaba adentrando en un callejón sin salida cuando la unificación política con el norte puso fin tanto a las cortes meridionales como a su poesía.

Más importante que la producción poética per se fue la aparición de una nueva actitud hacia la literatura, surgida de un profundo interés por el proceso de creación poética. Antes se consideraba que el arte poético era fundamental, aunque no exclusivamente, un medio para la educación moral, pero quienes hacían hincapié en la expresión personal y en el placer comenzaron a cuestionar entonces esa idea:

Probamos con la nada vacía y pedimos algo,
gritamos el silente cero buscando el sonido.[12]

Esas dos líneas de Lu Ji (261-303) reflejan en cierta medida la esencia de la lírica del período, cuando se valoraba la poesía como un fin en sí mismo. Pertenecen a la rapsodia (*fu*) de Lu Ji sobre la literatura, una obra de arte por derecho propio. En general, se hacía cada vez más hincapié en los recursos estilísticos, el lenguaje exótico, etc. Cuando Xiao Tong (501-531) recopiló su famosa antología literaria, *Wenxuan*, basó su selección en el mérito literario y adoptó un punto de vista «moderado» sobre la naturaleza y la función de la literatura.[13]

La caligrafía

De entre todas las artes visuales, los eruditos chinos han otorgado tradicionalmente el primer lugar a la caligrafía (véase la ilustración 4.4). Tras esa admiración

Ilustración 4.4. Formas básicas de caligrafía piutadas por el doctor León L. Y. Chang. Los dos primeros caracteres de la columna del «dragón» y los primeros de las columnas de «libro» y «bueno» son ejemplos de la forma Li (administrativa u oficial). Los caracteres tercero y cuarto de la columna de «dragón» y los segundos de las columnas de «libro» y «bueno» son muestras de la forma Zheng (regular o convencional, también denominada Kai). El quinto carácter de la columna de «dragón» y los terceros de las de «libro» y «bueno» pertenecen a la forma Xing (escritura corrida o rápida). Los últimos caracteres de cada columna son ejemplo de la forma Cao (cursiva o breve) (Caligrafía del doctor León L. Y. Chang).

subyace el atractivo estético y la mística de los propios caracteres chinos, unido a la importancia que la cultura china concede a la literatura. Además, el desarrollo de la escritura cursiva durante el período Han posterior convirtió la caligrafía en un arte profundamente personal, un medio de autoexpresión y una forma de desahogo creativo, idóneo para las personas cultas que habían utilizado el pincel y trabajado con tinta desde la infancia. La caligrafía se llegó a valorar especialmente como un medio para que el escritor expresara su personalidad más profunda, e incluso un entendido de la dinastía Tang comentó que con un carácter bastaba para revelar al escritor. La fluidez de las líneas y el ritmo del pincel que creaban la abstracta belleza del todo eran en aquel momento mucho más importantes que la legibilidad. De ese modo, el aprecio de los chinos por la caligrafía como una de las bellas artes combina el placer y la emoción asociados con el arte abstracto y la grafología.

«En todos los períodos terribles de la historia de la humanidad siempre hay un caballero en una esquina ejercitando su caligrafía y enhebrando unas pocas per-

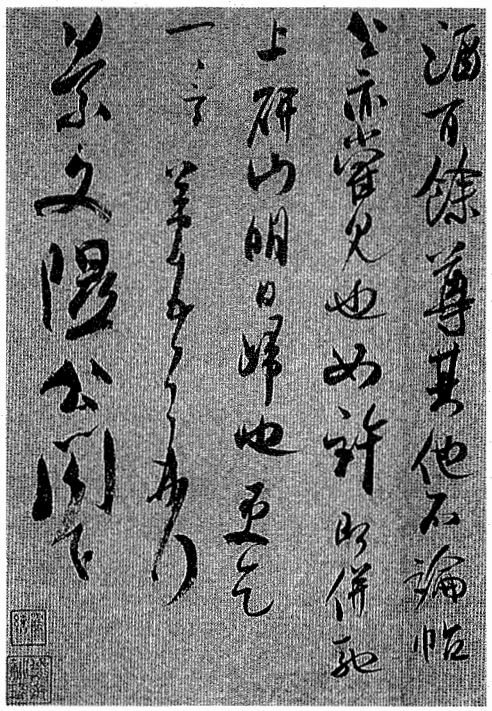


Ilustración 4.5. Fragmento de una carta de Mi Fei (En *Gu Gung Fa Shu*, n.º 11 [Taipei, Taiwan, Museo del Palacio Nacional, 1968], p. 11b). Seleccionado y traducido por el doctor León L. Y. Chang.

las de expresión»,[14] escribió Paul Valery en 1915. De ser cierto, no es de extrañar que la caligrafía floreciese durante los años que siguieron a la caída de los Han ni que el nuevo énfasis en la expresión personal fomentara especialmente este arte.

El mejor calígrafo de la época fue Wang Xizhi (321-379), un maestro cuyo arte sirvió de modelo a innumerables generaciones. Él y dos de sus hijos, también famosos calígrafos, se inspiraron en el daoísmo y en su énfasis en lo natural. Aspiraban a plasmar el naturalismo, una cualidad abstracta en sí misma, mediante el pincel y la tinta. Era un reto imponente que ejemplifica los esfuerzos artísticos de la época y un empeño que requería años de práctica. Se dice que Wang Xizhi destruyó todo lo que había escrito antes de cumplir cincuenta años porque no estaba satisfecho con ello. Por desgracia, no se ha conservado ninguno de sus trabajos originales. Existen copias, pero ninguna es anterior a la dinastía Song. La ilustración 4.5 reproduce la carta de un famoso calígrafo y pintor Song que se inspiró en Wang Xizhi y en uno de sus hijos. La cuarta línea –leyendo de derecha a izquierda– es un ejemplo del estilo de «trazo continuo» musical por el que eran famosos.

La pintura

Aunque la figura humana seguía siendo el principal tema de la pintura, los inicios de la gran tradición paisajística china se remontan a este período. Entre los pintores destacó Gu Kaizhi (344-407), famoso por retratar con su pincel el carácter esencial de sus modelos, como cuando logró plasmar la sabiduría de un hombre añadiendo tres pelos a su barbilla. Entre las más famosas de sus pinturas que aún se conservan, si bien en forma de una copia posterior, se halla un rollo de mano que ilustra un poema compuesto en el siglo III titulado *Admoniciones de las institutrices a las damas de la corte*, en el que pintó varios paneles alternando con renglones del texto. La escena reproducida en la ilustración 4.6 acompaña a un texto que reza como sigue: «Si las palabras que pronunciáis son buenas, os responderán los hombres que se hallen a mil *li*, pero si os alejáis de este principio, incluso vuestros compañeros de cama desconfiarán de vosotras». Es de suponer que es el emperador quien desconfía de la dama, aunque a veces se ha interpretado esta escena de forma contraria. Los otros paneles también ilustran decretos morales y deberes maritales de las esposas. Su contenido es básicamente confuciano, pese a que el propio artista era conocido por su excentricidad daoísta.

El mayor interés por la pintura suscitó el desarrollo de la crítica de arte y estimuló la formulación de los seis principios clásicos de Xie He, un retratista de principios del siglo VI. El más importante, pero también el que se presta a una interpretación más libre, es el primero, que pide al artista que insufle a su pintura vitalidad cósmica y sentido vital. Alexander Soper ha traducido esos términos como «animación mediante la consonancia del espíritu», donde «espíritu» es una traducción de *qi*, la fuerza vital y materia de la cual están hechos los seres humanos y el universo.[15] El *qi* es también un concepto fundamental de la medicina china. Lo volveremos a encontrar cuando estudiemos la metafísica y cosmología de la dinastía Song. También aparecía en las prácticas de enterramiento: los muertos más ilustres eran cubiertos con vestidos de jade para impedir que el *qi* escape de sus cuerpos. A quienes no se podían permitir o no tenían derecho a un atuendo completo se les equipaba con tapones de jade para los oídos, la nariz, la boca y otros orificios (véase la ilustración 3.3). En un contexto estético, es la cualidad que hace que reverbere la vida en una pintura.

El segundo principio de Xie He exige fuerza estructural en la pincelada, lo que demuestra el vínculo esencial entre la pintura y la caligrafía, que usaban las mismas herramientas y técnicas básicas. Los chinos aspiraban, sobre todo en la cualidad de la pincelada del artista, a expresar su inspiración vital.

Los tres principios siguientes requieren menos explicaciones porque tienen sus correspondencias en criterios familiares en Occidente. Son la fidelidad al objeto al representar formas, la conformidad con la naturaleza al aplicar los colores, y una planificación adecuada para situar los elementos, lo que nosotros denominamos composición. El sexto y último principio es típicamente chino, ya que prescribe copiar a los viejos maestros. Éste es uno de los aspectos de la antigua veneración china al pasado y era una manera de preservar antiguas obras maestras como las *Admoniciones* de Gu Kaizhi, al tiempo que proporcionaba adiestramiento y disciplina a los artistas posteriores, quienes, al imitar las pinceladas de

Ilustración 4.6. Gu Kaizhi, Escena 5 de *Admoniciones de las institutrices a las damas de la corte*. Tinta y color sobre seda (© The Trustees of the British Museum).

un gran predecesor, perfeccionaban su técnica y su comprensión del medio, del mismo modo que los aprendices de caligrafía actuales todavía comienzan copiando a los grandes maestros de su arte, internalizándolos y haciéndolos suyos. En ninguno de los dos casos hay intención alguna de engañar.

El budismo en el sur

En el sur, como en el norte, el budismo avanzó enormemente al obtener un apoyo considerable de las grandes familias y el patrocinio personal de los gobernantes. A diferencia del norte, donde los misioneros budistas tenían que tratar con gobernantes «bárbaros», en el sur los monjes eruditos e inteligentes se ganaron el favor de los sofisticados caballeros que dominaban la sociedad adoptando sus actitudes y mostrando sus talentos. Los budistas más perspicaces se hicieron expertos en el arte de la conversación pura y también participaban en debates metafísicos sumamente abstractos en los que exhibían su dominio de la herencia intelectual china.

Se le concedió una nueva importancia como modelo de budista sofisticado a la figura de Vimalakirti, un rico seglar que disfrutaba al máximo de la vida y hacía gala de un intelecto enormemente poderoso y una personalidad pura y noble (véa-

Ilustración 4.7. Vimalakirti. Arcilla, 45,2 cm de altura. Pagoda de Hōryūji (© Askaen).

se la ilustración 4.7). Los monasterios y conventos construidos en hermosos paisajes ofrecían un escenario tranquilo, erudito y contemplativo a quienes buscaban un respiro, temporal o permanente, de las tensiones y luchas de la vida mundana.

A pesar de todo, y al igual que en el norte, el budismo no gozaba de una aceptación universal en el sur. Para empezar, el daoísmo, fuertemente arraigado en el sur, estaba siempre disponible como una alternativa atractiva, y además había formas de oposición procedentes de otros ámbitos. Los enemigos del budismo arremetían contra sus supuestos efectos subversivos contra el Estado y la sociedad y trataban de refutar sus enseñanzas. Por ejemplo, Fan Zhen, un funcionario confuciano y brillante polemista, criticaba el concepto de la indestructibilidad del alma, que se había convertido en un dogma común del budismo chino, pese a que ésa no era la enseñanza original de Buda. Fan Zhen sostenía que el alma es una función pasajera del cuerpo, del mismo modo que el estar afilado es un atributo temporal de un cuchillo. Como respuesta, el emperador Wu solicitó contraargumentos. Recibió cincuenta y ocho refutaciones y sólo dos respuestas apoyando

las ideas antibudistas de Fan Zhen. Todavía no había llegado el momento de una gran reacción antibudista. Al contrario, aún estaba por llegar el florecimiento pleno del budismo en China.

China en vísperas de la reunificación

Tras la caída de Wei septentrional, la inestabilidad continuó en el norte durante otro medio siglo, pero sus dirigentes demostraron una fuerza política mayor que los del sur. Utilizaron como modelos para construir su Estado algunos textos clásicos, especialmente *Los ritos de Zhou* (*Zhouli*), que describe en detalle el gobierno burocrático que supuestamente existía bajo el mando del venerado duque de Zhou. Hicieron eso porque, en los ámbitos político y moral, el budismo y el daoísmo no podían estar a la altura de la tradición autóctona. Aún se mantenía firme el recuerdo de las glorias de los Han –convenientemente embellecidas– y la autoridad del pasado remoto pero ejemplar que transmitían los textos clásicos.

Los cambios que se produjeron entre la caída de los Han y la reunificación por la dinastía Sui fueron trascendentales y profundos. La división de China trajo consigo a gobernantes extranjeros y una nueva religión. Estimuló el surgimiento de una nueva conciencia, que halló su expresión en la literatura y en el arte. Además, agilizó el progreso del sur, lo que alteró la geografía económica china.

Estos acontecimientos son comparables a lo que ocurrió en Occidente tras la caída de Roma, pero en China, a diferencia de Europa, acabarían prevaleciendo los factores que dieron lugar a la integración política. El budismo era uno de esos factores y el daoísmo otro. El confucianismo, en cuanto ética familiar, lógica de Estado y lenguaje de Gobierno, persistió incluso cuando la filosofía confuciana quedó eclipsada. Había una idea común de qué significaba ser civilizado y culto.

Nunca se cuestionó el ideal de unidad política. Como en la creación del primer imperio, la reunificación llegó del noroeste, que de nuevo era la región militarmente más fuerte. La unificación resultó ser una empresa difícil y de enorme envergadura, pero al final sería un triunfo magnífico.

Notas

1. Helmut Brinker, «Early Buddhist Art in China» en *Return of the Buddha: The Qingzhou Discovery* (Londres, Royal Academy of Arts, 2002), p. 20.
2. John Kieschnick, *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture* (Princeton, Princeton Univ. Press, 2003), p. 157.
3. Isabelle Robinet, «Kuo Hsiang», en *The Encyclopedia of Religion* (Nueva York, MacMillan, 1987), con algunas elisiones y reordenación.
4. *Sources of Chinese Tradition*, 2.ª ed., vol. 1, compilado por Wm. Theodore de Bary e Irene Bloom (Nueva York, Columbia Univ. Press, 1999), p. 390.
5. Charles Holcombe, *The Genesis of East Asia, 221 B.C-A.D. 907* (Honolulu, Univ. of Hawaii Press, 2001), p. 124.
6. David A. Graff, *Medieval Chinese Warfare, 300-900* (Londres, Routledge, 2002), p. 12.
7. Robert H. Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise* (Honolulu, Univ. of Hawaii Press, 2002), p. 19.

8. Isabelle Robinet, *Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity*, trad. Julian F. Pas y Norman J. Giradot (Albany, State Univ. of New York Press, 1993), p. 45.

9. Go Hong citado en Susan Naquin y Chün-fang Yü, eds., *Pilgrims and Sacred Sites in China* (Berkeley, Univ. of California Press, 1992), p. 14.

10. Shufen Liu, «Jiankang and the Commercial Empire of the Southern Dynasties: Change and Continuity in Medieval Chinese Economic History», en Scott Pearce, Audrey Spiro y Patricia Ebrey, eds., *Culture and Power in the Reconstitution of the Chinese Realm, 200-600* (Cambridge, Harvard Univ. Press, 2001), p. 46. Jiankang es el antiguo nombre de Nanjing.

11. Liu Wu-chi, *An Introduction to Chinese Literature* (Bloomington, Indiana Univ. Press, 1966), p. 64.

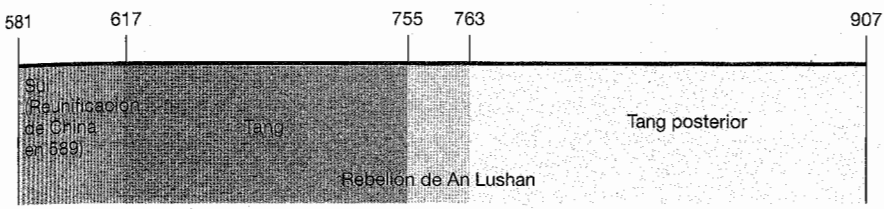
12. Eric Sackheim, *The Silent Zero, in Search of Sound: An Anthology of Chinese Poetry from the Beginning through the Sixth Century* (Nueva York, Grossman Publishers, 1968) p. ii.

13. David R. Knechtes, «Culling the Weeds and Selecting Prime Blossoms», en Pearce, Spiro y Ebrey, *Reconstitution of the Chinese Realm*, p. 207.

14. Citado en Etienne Balazs, *Chinese Civilization and Bureaucracy* (New Haven,Yale Univ. Press, 1968), p. 226. [Trad. cast.: *Civilización china y burocracia*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1966].

15. Alexander Soper, «The First Two Laws of Hsieh Ho», *The Far East Quarterly* 8 (1949): 412-423.

5
La cosmopolita civilización de las dinastías Sui y Tang: 581-907



Tras su reunificación en 589, China se mantuvo unida durante aproximadamente 300 años. En este período se convirtió en el modelo político y el centro cultural de Asia oriental. Florecieron el budismo y el daoísmo, y se produjeron cambios importantes en el Gobierno y en la sociedad. Fue el período de la poesía clásica y del derecho.

Como en el caso de los Han, la dinastía Tang sucedió a un régimen poderoso pero efímero que había conseguido la reunificación original: los Sui. Y al igual que los Han, se puede considerar que la dinastía Tang tiene una fase anterior y otra posterior bien diferenciadas, aunque no hubo una interrupción formal comparable en el reinado de los Tang. Hay, asimismo, otros aspectos en los que estas dos dinastías son similares, pero las diferencias entre ambas son aún más instructivas que sus similitudes.

Los Sui (581-617)

En 577, cuarenta y tres años después de la caída de los Wei occidentales, los Zhou septentrionales (557-581) reunificaron el norte. Cuatro años más tarde, el general de los Zhou septentrionales Yang Jian (541-604) usurpó el trono y fundó su propia dinastía, los Sui, que en 589 derrotó al último de los Estados del sur. La tarea de incorporar el norte y el sur a un único sistema político ha sido comparada con el intento de Carlomagno (742-814) de crear un nuevo imperio romano en Europa. Aunque con resultados diferentes, las dos situaciones eran comparables en cuanto a superficie de territorio, diversidad del terreno y variedad de culturas locales.

A diferencia de los Qin, los Sui no trataron de imponer un nuevo modelo en China, sino que adoptaron una política consistente en fusionar varias tradiciones locales y amalgamar diferentes elementos. Pese a que tanto Yang Jian como su decidida e influyente esposa eran fervorosos budistas, los Sui también utilizaron las tradiciones confuciana y daoísta para conseguir apoyo y legitimidad. La nueva dinastía incorporó en la formulación del código legal elementos de diferentes tradiciones jurídicas, del norte y el sur, de una forma tan eficaz, que constituyó la base del código de la dinastía Tang y de todos los códigos posteriores. En otros aspectos también hubo mucha continuidad entre los Sui y los primeros Tang, quienes, a diferencia de los Han, no repudiaban los principios y las políticas de su predecesor inmediato.

Yang Jian o Wendi (r. 581-604), el nombre póstumo con el que se conoce al emperador en la historia, su esposa y su hijo Yangdi (r. 604-618) provenían de una importante familia del noroeste de origen mixto chino y estepario. Gracias a sus políticas culturales y a alianzas matrimoniales consiguió la reconciliación de las grandes familias del noreste y del sur. Yangdi se casó con una princesa sureña y unió el norte y el sur completando el ambicioso proyecto de su padre de construir un canal que conectara los dos grandes ríos de China, el Amarillo y el Yangzi, lo que permitió a la capital política, situada en el norte, acceder a las riquezas del bajo Yangzi. El Gran Canal unió Hangzhou y Kaifeng, y estaba conectado por ampliaciones tanto con la zona de la actual Beijing como con la capital de las dinastías Sui-Tang, la nueva Chang'an, construida cerca del lugar que ocupaba la antigua capital Han. La construcción de graneros oficiales ayudó a establecer una red económica estatal.

Los Sui dedicaron la misma atención a la consolidación política y a la centralización. Reorganizaron la burocracia y suprimieron un nivel de la administración para que el gobierno local fuera más dócil con la dirección central. Los funcionarios locales ya no podían nombrar a sus subordinados como habían hecho durante el período de división y la «norma de elusión» prohibía a un funcionario prestar servicio en su población natal. Tampoco podía ejercer durante más de un período de servicio en la misma localidad. Tras ese período, que normalmente duraba tres años, se le asignaba un nuevo destino en función de sus méritos.

Más importante aún es que los Sui instituyeron un sistema de contratación de funcionarios mediante exámenes, lo que privaba a la aristocracia hereditaria del monopolio del poder que había disfrutado durante el período de división, cuando los nombramientos se efectuaban por recomendación. Aunque la administración pública estaba abierta a una categoría de personas algo más amplia, seguía siendo una prerrogativa de la aristocracia. Estas medidas restringieron eficazmente la capacidad de los funcionarios para establecer una base de poder personal en las zonas donde servían, redujeron el poder de las grandes familias a las que pertenecían y volvieron a los funcionarios más receptivos a los intereses y a la dirección del gobierno central.

Como cabía esperar de una dinastía unificadora, los Sui eran poderosos militarmente. Enviaron expediciones a lugares tan lejanos como el centro de Vietnam, y en el oeste, expulsaron a pueblos nómadas de Gansu y del este de Tur-

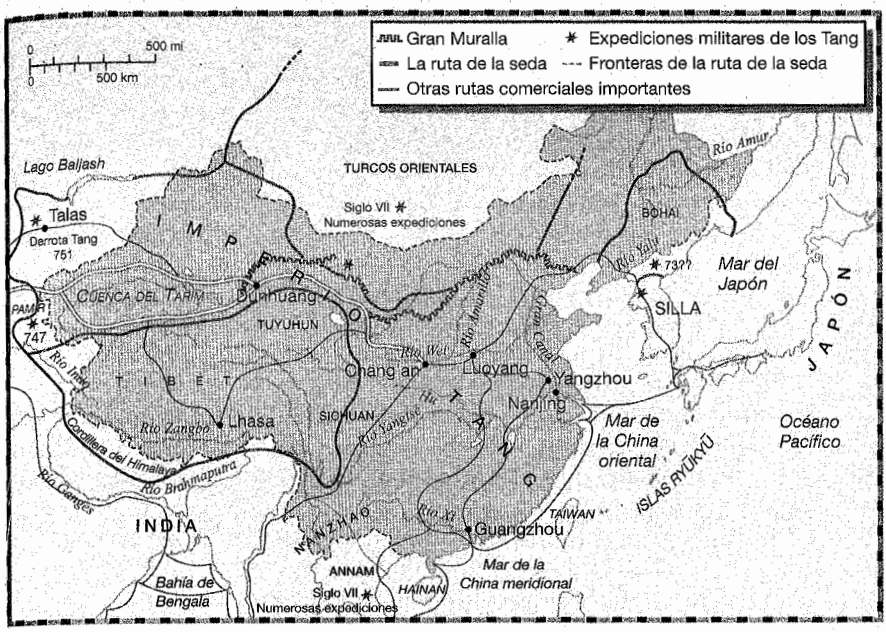


Ilustración 5.1. El imperio Tang.

questán. Fundaron colonias a lo largo de las rutas comerciales. Más lejos aún, en Asia central, Estados como Turfan pasaron a ser tributarios. Intercambiaron emisarios con Japón. Los Sui continuaron con el sistema de milicias que habían heredado de las dinastías del norte y destacaron muchas tropas en guarniciones en las fronteras.

La agresiva política exterior de la dinastía exigía la organización y el despliegue de grandes fuerzas militares. Tres infructuosas campañas contra Koguryŏ, el Estado que controlaba el norte de Corea y gran parte del sur de Manchuria, tuvieron un coste elevado en bajas y equipos militares. Las sucesivas derrotas supusieron una carga insoportable para los recursos de la dinastía. La insurrección y la rebelión se generalizaron. La dinastía tenía los días contados. Había ido muy lejos al tratar de conseguir demasiado con demasiada rapidez. Sin embargo, según la concepción china tradicional, la responsabilidad por el fracaso recaía en Yangdi, a quien se presentó como un mal último emperador arquetípico, un tirano autocomplaciente. Esta imagen fue exagerada por la literatura popular, que le describe viviendo rodeado de lujos mientras su pueblo se moría de hambre y retozando con las numerosas mujeres de su harén en una habitación revestida de paneles de bronce pulido que hacían las veces de espejos, cuando debería haber estado al mando guiando la nave del Estado.

La dinastía Tang: fundación y consolidación

La dinastía Tang surgió de las luchas que acompañaron la desintegración de la dinastía Sui y construyó un gran imperio (véase la ilustración 5.1). Su fundador fue el máximo general de la dinastía, emparentado por parte de madre con la dinastía Sui reinante. Muchos de sus funcionarios también habían prestado servicio con la anterior dinastía. No hubo una ruptura brusca en la composición o la política del grupo gobernante, pero la lucha fue muy reñida y prolongada, ocupando la mayor parte del reinado del emperador fundador, Gaozu (r. 618-626). En 626 el segundo hijo de Gaozu, un exitoso comandante militar, mató al príncipe heredero y a otro hermano para frustrar una conspiración en su contra. Después obligó a su padre a abdicar. Conocido como Taizong (r. 626-649), dirigió la consolidación de la nueva dinastía.

Los bajorrelieves de más de 1,5 m de altura que muestran la montura favorita de Taizong insinúan su vigor físico y sus hazañas militares (véase la ilustración 5.2). Dotado de un vigor mental similar y poseedor de un sabio conocimiento de las personas, se convirtió en uno de los gobernantes más admirados de China. Su ministro confuciano más famoso fue Wei Zheng (580-645). Tras la muerte de Wei, Taizong comparó a su ministro con un espejo utilizado para corregir su criterio similar a un espejo de bronce para arreglarse la ropa y al espejo del pasado para comprender el ascenso y caída de los Estados. Pero, aunque el emperador pedía consejo a Wei Zheng sobre cuestiones morales, como el castigo de los funcionarios o la donación y aceptación de obsequios, no le permitía que influyera en decisiones políticas importantes, como las relacionadas con la paz o la guerra.

En general, las políticas de Taizong se basaron en las de los Sui. Amplió la composición geográfica de la burocracia con la inclusión de hombres de otras zonas además de su noroeste natal, pero el gobierno siguió estando en manos de los nobles. Los más presuntuosos eran los aristócratas del noreste, que menospreciaban a las «semibárbaras» familias del noroeste, sin excluir a la familia imperial, aunque se proclamara descendiente de Laozi. Taizong ordenó recopilar una genealogía para definir el estatus de las familias de toda China y rechazó el primer proyecto para consignar a categoría inferior a uno de los grandes linajes de Hebei y promover al primer puesto al clan imperial.

Siguiendo el ejemplo de los Sui, construyeron más graneros y escuelas, y promulgaron un nuevo código de derecho penal y administrativo, que constaba de leyes primarias, que se habían de mantener en todo momento, y leyes secundarias, susceptibles de ser modificadas con frecuencia para tener en consideración las circunstancias cambiantes y las variaciones locales. Reestructuraron el gobierno central para que las tareas esenciales fueran asumidas por seis ministerios (de personal, renta, ritos, guerra, justicia y obras públicas), un sistema que mantuvieron dinastías posteriores.

Los primeros emperadores Tang, como los Sui, se sirvieron del budismo y del daoísmo, y también del confucianismo. Taizong dio prioridad al daoísmo, pero tuvo cuidado para no enemistar a los budistas. Al igual que sus predecesores, tomó medidas para mantener controladas las instituciones religiosas. Mientras tanto,

Ilustración 5.2. El general Qui Xinggong del ejército del emperador Tang Taizong arranca una flecha del caballo del emperador, Rocío de otoño. Relieve en piedra de la tumba de Taizong. Diseño atribuido a Yan Liben (fallecido en 673), 152 × 147,7 cm. La pasión por los caballos y la excelencia en la equitación formaban parte del legado estepario de la familia real Tang y de la élite del noroeste (University of Pennsylvania Museum, Philadelphia).

como ha mostrado Howard Wechsler, los primeros emperadores Tang, a diferencia de gobernantes anteriores, restaron importancia a los ritos que se centraban en sus propios antepasados y favorecieron rituales más públicos que realizaba el emperador por el bien de todos. También ampliaron su propia familia para formar una «familia política» de ministros y altos funcionarios a quienes incluyeron en los ritos y les concedieron «tumbas secundarias» en los vastos terrenos de las necrópolis imperiales. Estas tumbas también se habían concedido en tiempos de los Han, pero no a una escala comparable a la de los Tang.[1] El hecho de que en China, a diferencia de Japón, se siguieran construyendo estas tumbas incluso en una época budista no deja de estar relacionado con cuestiones de legitimación, pero, además, también revela profundas diferencias de actitud con respecto a los enterramientos y quizá incluso la muerte.

Las estatuas de emisarios extranjeros –aunque ahora sin cabeza– todavía rinden tributo en la tumba de Taizong, lo que confirma su eficaz expansión del poderío chino aún más al oeste que los Han. Pero la dinastía Tang, como la Sui, fracasaron en Corea. Con el poder chino extendiéndose hasta la cordillera del Pamir

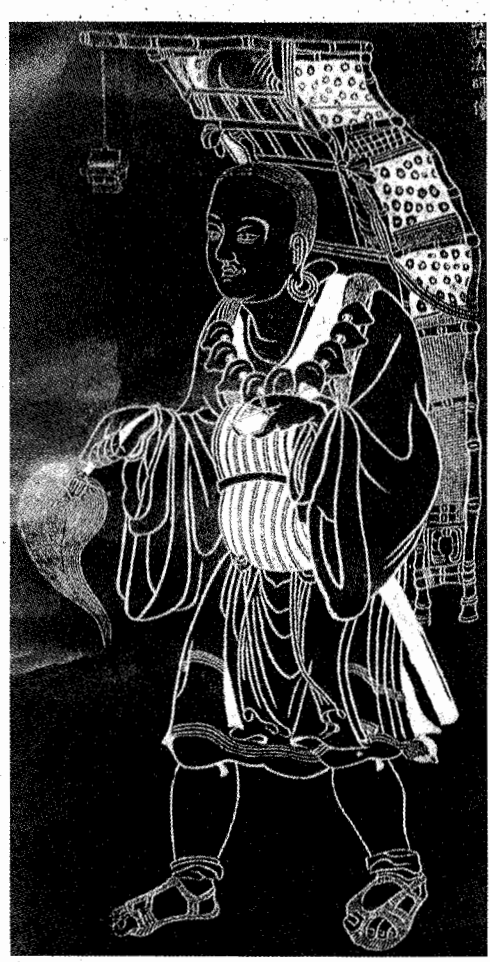


Ilustración 5.3. Xuanzang, un monje Tang que viajó a India en busca de textos sagrados budistas. Grabado de la colección de Schirokauer. Los grabados realizados a partir de estelas de piedra eran una forma popular de reproducir textos así como imágenes antes de la invención de la imprenta y sigue siendo un método barato de reproducir imágenes y caligrafía (© Lore Schirokauer).

y el imperio en paz, la circulación de personas y de mercancías por las rutas comerciales era más activa que nunca. Muchos extranjeros visitaron Chang'an y vivieron allí durante el reinado de Taizong, aunque el viajero más famoso de la época fue un monje chino, Xuanzang, que viajó a India y regresó con textos budistas y abundante información sobre países extranjeros (véase la ilustración 5.3).

Al emperador le interesaba más esto último e incluso trató de convencer al venerable monje para que retomara la vida laica y ejerciera de consejero de política

exterior. Xuanzang rehusó y Taizong financió los proyectos de traducción a los que el monje consagró el resto de su vida. También encargó a Xuanzang que tradujera el *Daodejing* al sánscrito en beneficio del pueblo indio.

Los últimos años de Taizong se vieron empañados por las decepciones de sus hijos y herederos. El príncipe heredero estaba tan obsesionado con las costumbres nómadas –incluso vivía en una yurta–, que al final fue depuesto, y el hijo predilecto del emperador estaba demasiado involucrado en intrigas en torno a la sucesión para confiar en él. Finalmente, la sucesión recayó en un príncipe joven y débil que se convertiría en el emperador Gaozong (r. 650-683).

Gaozong y la emperatriz Wu

Gaozong fue al principio un gobernante vigoroso, pero en 660 sufrió una apoplejía. El resto de su reinado estuvo dominado por Wu Zhao (625?-706?), una antigua concubina de Taizong que se ganó el afecto de Gaozong y urdió la destitución y a menudo el asesinato de todos los rivales. Tras la muerte de Gaozong en 683, dos de los hijos de Wu reinaron en sucesión, pero en 690 no quiso seguir gobernado a través de títeres y se proclamó emperatriz de una nueva dinastía, los Zhou, con lo que se convirtió en la única mujer de la historia de China que gobernó con su propio nombre.

Gaozong mostró su preferencia por el daoísmo proclamando a Laozi «soberano emperador del misterio y de lo primordial», creando monasterios gubernamentales en más de 300 prefecturas e imponiendo el *Daodejing* en los exámenes oficiales. No obstante, el contenido del sistema de exámenes –las directrices para la conducta caballerosa y las políticas oficiales– seguía siendo clásico y el Estado fomentaba la erudición al estilo confuciano. En 651 se terminó una edición autorizada de los cinco clásicos (las *Odas*, los *Documentos*, los *Rituales*, las *Mutaciones* y los *Anales de primaveras y otoños*) en la que a cada clásico le acompañaba un comentario y un subcomentario definitivos, en «una clasificación de tradiciones de erudición sobre textos fundamentales para la vida civilizada».[2] Esa vida no era consideraba incompatible con el budismo o el daoísmo, pero no se definía en términos budistas ni daoístas.

A diferencia de Gaozong, la emperatriz Wu se centró principalmente en el budismo, proclamó ser una encarnación de Maitreya y ordenó construir templos en todas las provincias para exponer el *Dayunjing*, un sutra que profetizaba la aparición de una mujer que gobernaría el mundo 700 años después de la muerte de Buda. Su patrocinio del budismo también se extendió a otros templos y sectas; en las grutas de Longmen se trabajó mucho durante su reinado.

La legitimidad de la emperatriz Wu también se vio reforzada por una genealogía recopilada en 659 que catalogaba a las familias en función del rango oficial alcanzado por sus miembros, en lugar de su posición social tradicional y heredada, y donde la familia de Wu ocupaba el primer lugar. Bajo su reinado se amplió la burocracia y se cubrieron muchos cargos nuevos mediante el sistema de exámenes. Esto permitió acceder al funcionariado a un grupo más amplio, aunque, en la fase final del proceso, a los candidatos se les seguía juzgando por

Ilustración 5.4. «Dama a caballo». Arcilla pintada, Tang, 31 × 38,10 cm. Las damas Tang montaban a caballo asiduamente y jugaban al polo, uno de los juegos predilectos de la élite (Cortesía de Karen Schlansky).

su aspecto y su manera de hablar, criterios que, inevitablemente, favorecían a los aspirantes de buena cuna. También era una práctica normal que los candidatos trataran de impresionar a un examinador antes de las pruebas. Los que podían utilizaban sus conexiones familiares para conseguirlo; otros, enviaban muestras de sus poemas.

Durante el reinado de la emperatriz Wu, los funcionarios que superaban los exámenes podían ascender por primera vez incluso a primer ministro, aunque la emperatriz prefería saltarse este cargo y trabajar con los «sabios de la puerta norte», que constituían una especie de secretariado personal. Sin embargo, durante la primera mitad de la dinastía Tang, los funcionarios que habían accedido por oposición fueron adquiriendo cada vez más prestigio y ascendieron a los máximos cargos, aunque la mayoría de los funcionarios seguía accediendo a la administración pública por otros medios, haciendo uso de las relaciones familiares. Al mismo tiempo, la función pública se convirtió en la profesión más prestigiosa del imperio.

El desempeño de cargos públicos seguía estando reservado a los hombres, pero las mujeres Tang disfrutaban de más libertad que sus predecesoras. No cabe duda de que las condiciones variaban dependiendo del lugar y de la posición social –documentos hallados en Turfan muestran que las mujeres participaban en actividades legales, financieras y religiosas– pero, como ha sugerido Patricia Karetzky, «con la datación de las evidencias arqueológicas, se puede hallar una pauta de desarrollo, que muestra la trayectoria de la influencia femenina en la corte».[3] Esa influencia alcanzó su apogeo con la emperatriz Wu, y, de hecho, las mujeres

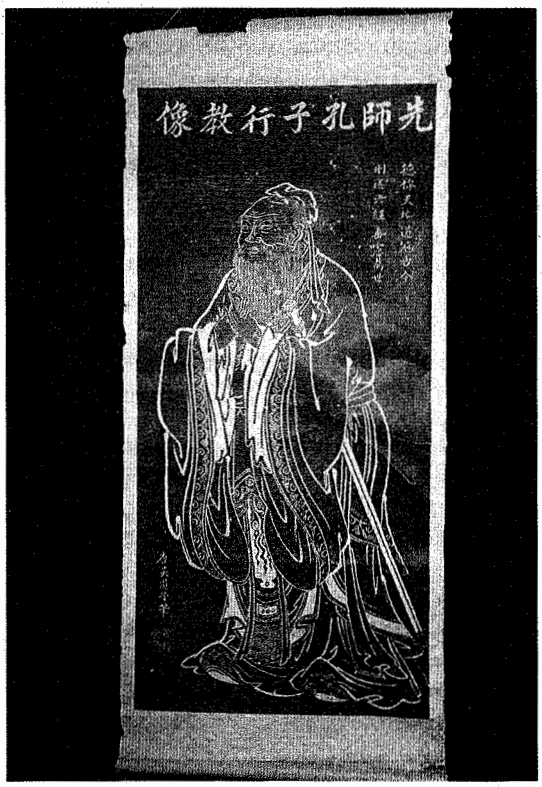


Ilustración 5.5. Retrato de Confucio propagando sus enseñanzas atribuido a Wu Daozi (¿Qing?). Grabado, 51,5 × 110 cm (colección de Schirokauer).

representadas en las pinturas se volvieron menos estiradas y recatadas. Se relacionan más con otras, su carácter y su expresión eran más individualizados y, quizá debido a la influencia india, eran más robustas. Esto también lo confirman las estatuillas (véase la ilustración 5.4). El arte no refleja la vida, sino gustos y valores.

El poderío de la dinastía Tang alcanzó su máxima amplitud geográfica (véase la ilustración 5.1), pero a costa de enfrentamientos constantes, sobre todo con los tibetanos. En Corea, la emperatriz Wu respaldó los fructíferos esfuerzos del Estado de Silla para unificar la península. Aunque China no era capaz de dominar el Estado recién creado, las relaciones siguieron siendo cordiales durante todo su reinado. Hasta el año 700 aproximadamente fue una soberana llena de energía, aunque cruel, pero en sus últimos años la emperatriz, que ya tenía más de setenta años, se dejó influenciar por cortesanos aduladores. Fue destronada en 705 y se restableció la dinastía Tang.

Apogeo de los Tang

Los Tang alcanzaron su apogeo –económico, político y cultural– durante el reinado de Xuanzong (r. 713-756), también conocido como el «emperador brillante» (Minghuang). Su corte debió ser realmente espléndida. Se dice que el emperador, un amante de los caballos, llegó a tener 40.000 en los establos reales, incluido un grupo de caballos danzantes. Florecieron la poesía y la pintura, y los caballos eran uno de los temas predilectos de poetas, pintores y alfareros. Durante este período vivió el pintor Tang más admirado de todos, Wu Daozi. Posteriormente se contaba de él que un día, tras pintar un paisaje en una pared, se adentró en él y sólo dejó tras de sí la pared desnuda. Debió ser un maestro excepcional para haber inspirado esta historia. Por desgracia, no se ha conservado, que se sepa, ninguna de sus obras, aunque se le atribuye el retrato más famoso de Confucio (véase la ilustración 5.5).

Se trata de uno de los dos retratos de Confucio atribuidos a Wu Daozi, inscrito en piedra y distribuido en forma de grabados. Ataviado con un sencillo gorro de tela, el venerable y «prominente maestro» es representado como un maestro errante. Imágenes como ésta, aunque demasiado alejadas para atestiguar el aspecto original del hombre o de la pintura, tenían y siguen teniendo una presencia que no depende de su parecidos con los personajes históricos. Y son valiosísimas para mostrar cómo imaginaba la gente al sabio y conocer el estilo del pintor. En 1974 una conferencia organizada por el Ministerio del Interior de Taiwan eligió este grabado para distribuirlo a sitios culturales de todo el mundo. Hay incluso estatuas del sabio, modeladas a partir de este grabado, en Tokio y Cleveland, así como en Taipei.

Entre los logros políticos alcanzados durante el reinado de Xuanzong figuraban la reforma del sistema monetario, la reparación y ampliación del Gran Canal, y la ejecución de un programa de registro de tierras. Para aplicar estas medidas utilizó comisiones especiales presididas por ilustres aristócratas. El tribunal de los censores, el organismo del Gobierno que se ocupaba de la vigilancia de la burocracia, también estaba compuesto por hombres con unos orígenes igual de imponentes. En esa época había una tendencia a la polarización de los funcionarios en dos grupos: los miembros de la aristocracia y los de una categoría menos elevada. No obstante, los factores que influían en los alineamientos políticos eran demasiado complejos para reducirlos a simples pautas familiares o regionales.

Con Xuanzong se incrementó el poder de los primeros ministros y se creó un consejo de ministros. Hacia la mitad de su reinado, el emperador fue dejando paulatinamente de participar en el Gobierno. Entre 736 y 752 el Gobierno estuvo en manos de Li Linfu, un aristócrata que era un ministro competente pero no había ascendido por oposición y a menudo era ridiculizado por quienes sí lo habían hecho por su falta de erudición. Una expedición enviada para conquistar el reino de Nanzhao, fundado en 738 en la moderna Yunnan, se saldó en fracaso, al igual que una segunda tentativa en 754, por lo que Nanzhao siguió siendo independiente y libre para expansionarse.

Cuando Li Linfu murió en 752, le sucedió Yang Guozhong, un hombre mucho menos capacitado, que debía su ascenso a la influencia de su prima, la concubina real Yang Guifei, la primera «mujer fatal» de China, quien cautivó al emperador

hasta tal punto, que desatendió todo lo demás y dejó las tareas del Gobierno en manos de sus parientes y protegidos, incluido, por desgracia, An Lushan. En 751 a An le fue conferido el extraordinario honor de ser adoptado por la familia imperial en una solemne ceremonia donde el rudo general «bárbaro» de mediana edad fue vestido con pañales de bebé. Eso, sin embargo, no le impidió rebelarse cuatro años más tarde. La corte se vio obligada a huir a Sichuan. Por el camino, soldados leales culparon a Yang Guifei de los problemas del país y obligaron al emperador a que ordenara estrangularla. A continuación, Xuanzong abdicó. El reino que había empezado de una manera tan brillante terminó en desastre.

La vida urbana en la capital: Chang'an

Incluso una rápida ojeada al trazado de Chang'an en tiempos de la dinastía Tang revela que fue una ciudad planificada (véase la ilustración 5.6). Ocupaba casi 80 km^2, sin incluir la zona del palacio, y era la mayor ciudad planificada jamás construida y la ciudad más grande rodeada por murallas. Su millón aproximado de habitantes también la convertía en la ciudad más poblada del mundo en esa época. En torno a otro millón de personas vivía en la gran área metropolitana fuera de las murallas.

Muchas ciudades crecen como respuesta a las necesidades sociales y económicas de sus habitantes, pero las ciudades planificadas expresan los valores y prioridades de sus constructores. La característica esencial de Chang'an es que fue construida para ser la capital de un gran imperio. De acuerdo con la tradición, estaba orientada de forma que tanto la ciudad como el palacio imperial miraran al sur. En cierto sentido, toda la ciudad era la casa del emperador. Su trazado era parecido al de una casa típica Tang, con una zona de recepción en la parte delantera y un jardín en la trasera. La imponente presencia del emperador y de su Gobierno se veía aún más reforzada por la gran avenida que discurría desde la puerta principal de la ciudad hasta el palacio y el complejo gubernamental. Con una anchura de unos 150 m, en los que tendrían cabida 45 carriles modernos, estaba bien diseñada para que a los emisarios de territorios menores les impresionaran el poder y la grandiosidad de la dinastía Tang.

Los habitantes de la ciudad vivían en barrios rectangulares y cada uno de los recintos independientes estaba rodeado por murallas, a los que se accedía por una puerta que se cerraba cada noche. Dos amigos que vivieran en barrios vecinos tal vez pudieran ver sus casas, pero les resultaría difícil visitarse. Al ser la sede del Gobierno, Chang'an no era un lugar donde fuera fácil escapar de la vigilancia y la intromisión del Gobierno. La libertad había que buscarla en montañas y colinas remotas. Pero no todo el mundo quería vivir en una aldea aislada; muchos se quejaban amargamente de tener que estar ausentes, por fuerza, de la gran capital, a menos, tal vez, que estuvieran destinados en Luoyang, la segunda capital, o en Yangzhou, la metrópoli del sur.

La cultura de la dinastía Tang era cosmopolita, tanto por su apertura a las influencias culturales de India y del lejano oeste como por servir de modelo a otras sociedades sedentarias de Asia oriental. Ambos aspectos se reflejaban en la consi-

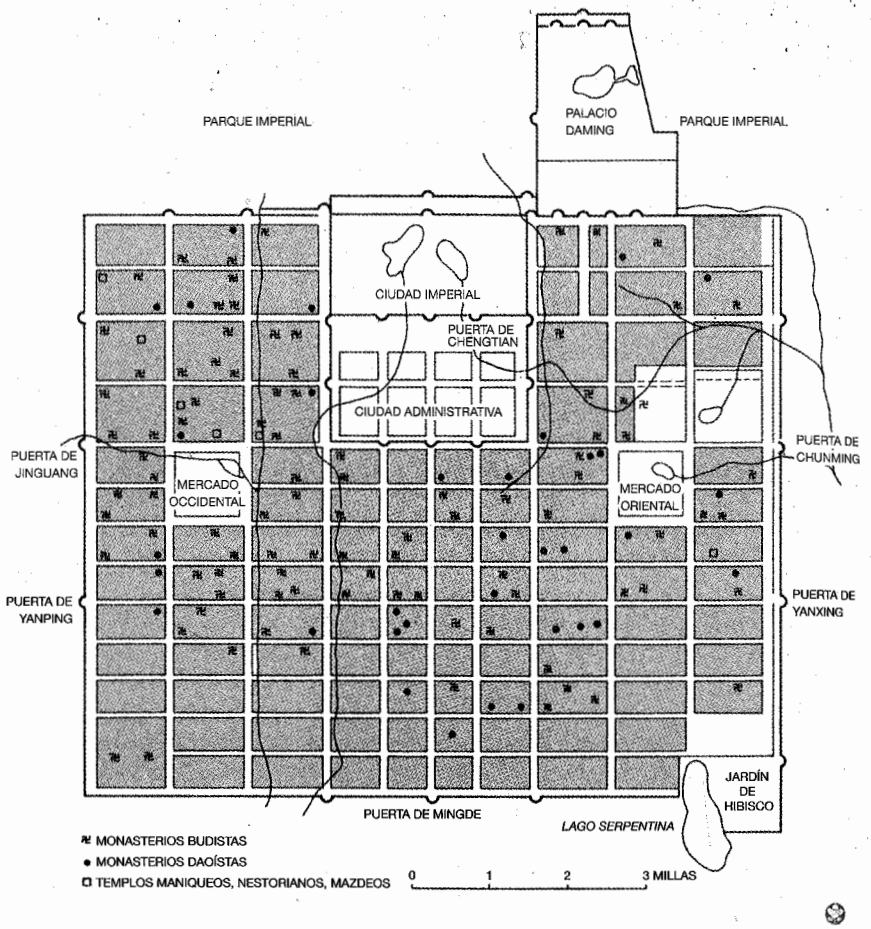


Ilustración 5.6. Chang'an en la dinastía Tang.

derable cantidad de extranjeros que vivían en Chang'an. Algunos eran estudiantes. De ellos, los más numerosos eran los coreanos; se dice que en Chang'an había unos ocho mil en el año 640. Otros extranjeros se dedicaban al comercio y procedían de lugares tan alejados como India, Irán, Siria y Arabia. Es probable que el vendedor de vino armenoide que muestra la ilustración 5.7 vendiera su exótica bebida en el mercado occidental, el centro del comercio exterior, donde sus clientes también podían disfrutar de otros alimentos y bebidas exóticos y presenciar actuaciones de acróbatas o magos extranjeros o ver una obra de teatro extranjera.

Las elegantes damas Tang lucían peinados extranjeros, y los pintores y alfareros disfrutaban representando las estrafalarias características de los «bárbaros»

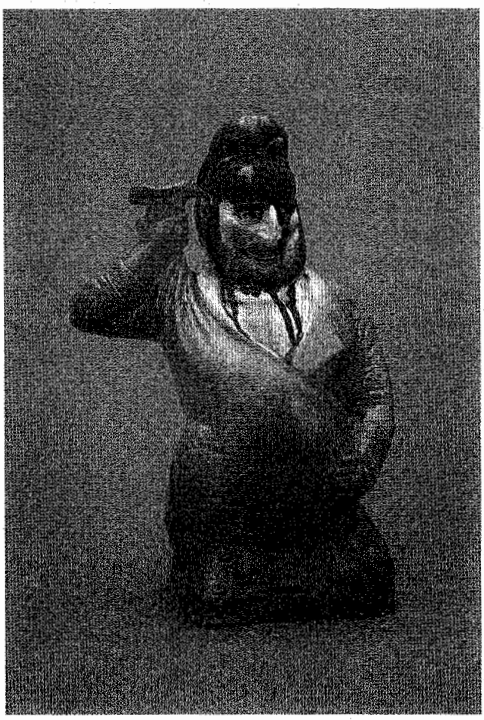


Ilustración 5.7. ***Comerciante armenoide sujetando un pellejo de vino.*** **Cerámica vidriada de tres colores, siglo VIII, 25,4 × 37,21 cm. Li Bai (Li Bo) fue uno de los poetas aficionados a la bebida de este mercader (© Seattle Art Museum, Eugene Fuller Memorial Collection, 38.6. Fotografía de Paul Macapia).**

de tierras lejanas. Entre las estatuillas de arcilla fabricadas en talleres especializados para ser enterradas con los muertos destacaban las imágenes de extranjeros de toda Asia central y de lugares más alejados, como Irán. Entre las estatuillas funerarias figuran camelleros y mozos de cuadra para los caballos, ejemplos de lo que se puede ver en casi todas las colecciones de arte chino de los museos. En los textos Tang, sobre todo en la poesía, también se puede encontrar información sobre alimentos, música y costumbres extranjeras.

Entre las zonas recreativas de la capital figuraban el lago Serpentina y el Jardín de Hibisco, en el extremo sureste de la ciudad, donde los jóvenes que acababan de conseguir un título celebraban su suerte haciendo flotar copas de vino en el agua. El propio emperador acudía en ocasiones al Pabellón de la Nube Púrpura para observar los festejos. Sin embargo, no había el tipo de edificios públicos, como plazas, baños o estadios, que se encuentran en ciudades habitadas por ciudadanos en lugar de súbditos. Y tampoco presumía Chang'an de grandes edificios monumentales de piedra o de ladrillo. Las personas de la dinastía Tang no se ha-

cían ilusiones acerca de la permanencia de la piedra. En su opinión, lo que perduraba era la palabra escrita.

Como muestra con claridad el mapa de Chang'an, la ciudad era también un centro religioso. A los templos maniqueos, nestorianos y zoroastrianos se pueden añadir la pagoda y el monasterio, abandonados, de Da Qin, donde en 2001 se descubrieron un nacimiento de barro y yeso y otros vestigios cristianos que datan de aproximadamente 780. Los lugares de culto de las religiones extranjeras dan fe de la tolerancia y del cosmopolitismo de los Tang, pero sus congregaciones, al igual que las de los templos budistas durante la dinastía Han, seguían siendo en su mayoría extranjeras. No ocurría lo mismo con los edificios daoístas ni con los budistas, aún más numerosos. Las pagodas budistas dominaban el horizonte de Chang'an y por todas partes se podía apreciar la influencia del budismo.

El florecimiento del budismo

Como señala un estudio reciente, la dinastía Tang fue testigo «del surgimiento de China como un dominio budista fundamental»,[4] hogar de reliquias sagradas, de Maitreya y de Manjusri, bodhisattva de la meditación y de la perfecta sabiduría en el monte Wutai (Shanxi). Arraigado en un terreno fértil, el budismo floreció en los ámbitos institucional, intelectual y artístico, y penetró profundamente en la vida china. Son muchos los estudios que se han escrito, y se siguen escribiendo, sobre todos estos aspectos, pero aquí sólo los podemos esbozar.

Institucionalmente

Pese a que el Estado utilizaba las ceremonias y los conocimientos confucianos al mismo tiempo que algunos emperadores preferían el daoísmo, no se puede ignorar al budismo que se convirtió en la organización religiosa más extendida en el imperio. Durante el período de división, el monje meridional Huiyuan (334-417) afirmó que los monjes no se someten a los emperadores, pero en el budismo del norte se esperaba que sirvieran al Estado. La dinastía Tang, siguiendo el ejemplo de los Wei septentrionales, limitó el número de monjes y reguló los monasterios, pero la mayoría de los emperadores también promovió el budismo como algo valioso para el imperio, aun cuando variaba su grado de compromiso personal, y los monasterios budistas prosperaron económicamente. En el campo explotaban molinos y almazaras, tenían cámaras que utilizaban como cajas fuertes, concedían créditos con intereses, cambiaban dinero y prestaban otros servicios bancarios, incluido el préstamo sobre prendas. Los templos también poseían muchas tierras, que cultivaban con mano de obra semiservil o las arrendaban, y se beneficiaban de sus relaciones con benefactores acaudalados que trataban de evadir impuestos registrando las tierras a nombre de un templo.

Los templos urbanos y rurales dispensaban atención médica y ofrecían alojamiento a los viajeros. Estaban asociados con la construcción de puentes y el cultivo de la caña de azúcar. Al ser canales para la cultura de Asia meridional y de

Ilustración 5.8. Guanyin, siglo VIII, 31,70 × 100,8 cm. La sensualidad del cuerpo, vestido (no oculto) con telas diáfanas, le debe algo a la influencia india, sobre todo a la del período Gupta (320-647) (Freer Gallery of Art, Smithsonian Institution. Donación de Charles Lang Freer, F1909.8).

Asia interior, influyeron en la cultura material china de diversas maneras, incluida la popularización de la silla. Sus jardines servían de zonas de recreo para los niños y, en las festividades, también para los adultos. La contemplación de sus construcciones y de su arte y los cánticos de los monjes satisfacían las necesidades estéticas del pueblo.

Estéticamente

La figura de Guanyin que muestra la ilustración 5.8 es una escultura típica de Chang'an del siglo VIII. Las mejores esculturas Tang combinan el gusto indio por la corporeidad del volumen con un sentido chino del ritmo esencialmente lineal. Se trata de la combinación más idónea para representar a una Guanyin, que aúna las cualidades espirituales de un ser sobrenatural con una compasiva preocupación por las criaturas terrenales. El equilibro entre el movimiento y la contención, al igual que entre lo mundano y lo sagrado, era difícil de mantener: en el arte bu-

dista posterior, la corporeidad degenera en obesidad y las vestiduras adoptan una vida propia extravagante y rococó.

Los templos ofrecían a quienes buscaban un retiro temporal del mundo un lugar tranquilo para la contemplación:

> Sin saber dónde se encontraba el templo,
> recorrí kilómetros entre las cimas brumosas;
> entre viejos árboles y senderos desiertos,
> en las profundas montañas sonó en algún lugar una campana.
> El murmullo de los arroyos se ahoga en las rocas escarpadas,
> los rayos de sol se enfrían entre los pinos verdes.
> Al anochecer, en un recodo de un estanque desierto,
> un monje medita, domesticando dragones venenosos.[5]

Este poema lo escribió Wang Wei (699-759), famoso también por sus pinturas de paisajes, su música y su caligrafía, que no se han conservado. Los dragones son las pasiones; la escena es visual pero vacía.

Intelectualmente

Actualmente se ha puesto en tela del juicio el análisis del budismo Tang en clave de escuelas, por lo que es menos polémico hacerlo en clave de tendencias, algunas de las cuales acabarían materializándose en grandes sectas. Otros, como los partidarios de los Tres Estadios (Sanjie), no se convirtieron en una secta poderosa, sino que aportaron una visión del tiempo dividido en (1) la era de la verdadera enseñanza; (2) la era de la falsa enseñanza; y (3) la era de la decadencia de la enseñanza. Aunque hubo discrepancias sobre la periodización exacta, se solía asignar la dinastía Tang al período de decadencia, una opinión que, como es natural, no agradaba a los emperadores Tang.

Una tendencia que acabaría convirtiéndose en una importante secta fue la Tiantai (Tendai en japonés), que recibió su nombre de una cordillera montañosa de Zhejiang. Fue fundada por Zhiyi (538-597) y contaba con el respaldo de la dinastía Sui. En un reflejo de la estrategia de integración política y económica de esta dinastía, el Tiantai combinaba elementos de las diferentes doctrinas y prácticas con el propósito de aunar la tradición erudita del sur y la devoción y la meditación del norte. Para el Tiantai, la Verdad absoluta estaba contenida en el Sutra del Loto, que se cree que Buda predicó a 12.000 *arhats* (santos), 6.000 monjas, 8.000 bodhisattvas y 60.000 dioses. El gran dios Brahma también asistió, acompañado de 12.000 dragones, y había también centenares de miles de seres sobrenaturales. Mientras hablaba, un rayo de luz emanó de la frente de Buda, revelando 18.000 mundos, en cada uno de los cuales predica un buda. Este texto tuvo una enorme influencia en Asia oriental e inspiró muchas representaciones artísticas. A través de alegorías impactantes, como la de un hombre rescatado siguiendo un espejismo, recomienda el empleo de «métodos hábiles» (*upaya, fangbian*) para guiar a las personas hacia la salvación.

La doctrina Tiantai se centraba en un verdad triple: (1) la verdad de que todos los fenómenos están vacíos y son productos de la causalidad sin una naturaleza propia; (2) la verdad de que, aun así, existen temporalmente; y (3) la verdad de que contienen pero trascienden el vacío y la temporalidad. Estas tres verdades están vinculadas y se necesitan entre sí: en el Tiantai el todo y las partes son uno. A partir de esta base se construye una cosmología rica pero unificada: la temporalidad consta de diez mundos. Como cada uno de ellos incluye al otro, resultan un total de mil. A su vez, cada uno de ellos posee tres aspectos: los seres vivos, los agregados y el espacio. El resultado es tres mil mundos entrelazados de manera que todos están presentes en cada uno. Por tanto, la verdad es inmanente en todo: todos los seres contienen la naturaleza de Buda y se pueden salvar. Un patriarca Tiantai del siglo VIII predicaba que esto incluye a los seres inanimados, hasta la más diminuta mota de polvo.

Al igual que el Tiantai, el Huayan enseñaba la doctrina del vacío y la interpretación de todos los fenómenos, pero añadía que todos los fenómenos surgen simultáneamente con una causalidad recíproca. Los budistas Huayan, que estaban muy interesados en las sutilezas doctrinales, diferenciaban entre el *li*, que se puede traducir como «principio» y es informe, y el *shi* o «fenómeno». Uno de sus grandes maestros fue Fazang (643-712), protegido de la emperatriz Wu. En una ocasión, Fazang explicó en un famoso sermón la doctrina Huayan colocando una imagen de Buda rodeada de ocho espejos en los puntos cardinales. Un noveno espejo fue colocado sobre la imagen y un décimo debajo. Cuando se iluminaba la imagen de Buda con una antorcha, cada espejo reflejaba no sólo al Buda, sino también todos los demás espejos.

Menos intelectual, aunque muy poderoso, fue el budismo esotérico auspiciado por Gaozong, que concordaba con su constante interés por la magia daoísta. Los adeptos de este tipo de budismo, que, como en el Huayan, enfatizaban la magnificencia y el misterio del Buda Cósmico (Vairocana), utilizaban mantras –sílabas místicas–, mudras –signos que se forman con los dedos y las manos– y mandalas –representaciones pictóricas del cosmos: «cosmogramas»–. Pese a ser influyente en China, no se convirtió en una secta importante, como ocurrió en Japón, donde adoptó la forma del budismo Shingon. Otras dos tendencias ponían más énfasis en la práctica que en el pensamiento.

La Tierra Pura y el Chan

La escuela Jingtu (en japonés *Jodo)*, o de la Tierra Pura, recibía su nombre del paraíso occidental presidido por Amitabha *(Amituofo* en chino; *Amida* en japonés), Buda de la luz infinita. Otra de las deidades predilectas de los budistas de la Tierra Pura era Guanyin. Esta escuela, inspirada en una larga tradición mahayana, hacía hincapié en la fe como medio para renacer en la tierra de la dicha. La doctrina de la salvación por la fe estaba a menudo asociada con la idea de que éste era el medio adecuado para una época decadente. Una práctica especial del budismo de la Tierra Pura era la invocación del nombre de Amitabha. A todo aquel que lo hiciera con absoluta sinceridad, le reportaría el renacimiento en la

Tierra Pura. La popularidad de esta secta fue inmensa y es probable que sus dimensiones espirituales alcanzaran su máximo desarrollo en las enseñanzas del maestro japonés Shinran (1173-1262).

El Chan también fue muy influyente en Japón, tanto que en Occidente normalmente se le conoce por su nombre japonés, Zen, pero surgió en China y tiene afinidades con el Daoísmo. Los maestros Chan enseñaban la meditación como medio de traspasar el mundo de la ilusión, reconocer la naturaleza del Buda en uno mismo y alcanzar la iluminación. Mientras que para otras escuelas la meditación era sólo una de muchas técnicas, el Chan rechazaba todas las demás prácticas, como la realización de obras meritorias o el estudio de los textos sagrados.

El Chan se dividió en la escuela «septentrional» y la escuela «meridional», más radical, fundada por Huineng (638-713), quien, según el Sutra de la Plataforma del Sexto Patriarca, se convirtió en el sexto patriarca tras mejorar el poema de su rival.

El cuerpo es el árbol de bodhi.
la mente es como un espejo claro.
Esmérate en limpiarlo en todo momento,
y no dejes que se acumule el polvo.

Se dice que fue bajo el árbol de bodhi donde Buda alcanzó la iluminación. Huineng, que era analfabeto, le pidió a un monje que escribiera su respuesta:

El árbol de bodhi no es en origen un árbol
El espejo no tiene soporte.
La naturaleza del Buda es siempre limpia y pura
¿Dónde habría espacio para el polvo?

Otras estrofa dice:

La mente es el árbol de bodhi,
el cuerpo es el soporte del espejo.
El espejo es en origen limpio y puro;
¿dónde podría cubrirse de polvo?[6]

A diferencia de la rama denominada septentrional, que hacía hincapié en la meditación en silencio y en la obtención gradual de la iluminación, el Chan meridional enseñaba que la iluminación se obtiene con un destello repentino, aunque sólo tras una larga búsqueda. Una analogía occidental podría ser la experiencia de Newton debajo del manzano: descubrió la ley de la gravedad en un destello repentino, pero nunca lo habría logrado si no hubiera estado pensando constantemente en el problema en busca de una solución.

Los maestros de la escuela Chan meridional solían emplear métodos poco ortodoxos para estimular a sus discípulos en el camino de la iluminación. Sus métodos incluían respuestas irreverentes o irrelevantes a preguntas, comentarios contradictorios y sílabas sin sentido, cualquier cosa que desviara a la mente de su rutina ordinaria. Algunos maestros inculcaban a sus discípulos la idea –como

Newton– de que la iluminación se podría producir como resultado de una conmoción física repentina. Una técnica que se practicaba de forma generalizada consistía en que el maestro asignaba a sus pupilos un *gong'an (koan* en japonés), una enigmática afirmación sobre la que reflexionar hasta que el discípulo alcanzaba un conocimiento que transcendía el razonamiento cotidiano. Un famoso *gong'an* pregunta: «¿Cuál es el sonido del aplauso de una sola mano?».

El Chan, como otras formas de budismo, era esotérico en el sentido de que su doctrina sólo era accesible para un selecto grupo de adeptos de toda la vida, pero al igual que el Gran Vehículo, los festivales budistas eran para todo el mundo.

Festival de los Fantasmas Hambrientos

Los fantasmas hambrientos estaban condenados a sufrir en los infiernos inferiores y eran incapaces de mitigar su hambre porque sus gargantas, no más grandes que una aguja, les impiden tragar incluso cuando el alimento no estallaba en llamas en sus labios. El festival, que todavía se celebra actualmente en Asia oriental –y como Obon en Japón–, se basa en la historia de Mulian (Maudgalyăyana en sánscrito), un monje profundamente filial que, con la ayuda de Buda, y tras una prolongada y ardua búsqueda en el inframundo, donde se encuentra con numerosos demonios, encuentra y rescata a su madre, un fantasma hambriento condenado a una agonía incesante por el mal karma que ha acumulado debido a su avaricia y tacañería reteniendo alimentos y limosnas de los monjes.

La historia de Mulian, que se explicaba en textos sagrados pero también la contaban cuentacuentos populares que utilizaban «textos en transformación» (*bianwen*) para explicar y adornar lo que iba sucediendo en las imágenes que eran su especialidad. La historia de Mulian experimentó muchas variaciones al incorporar materiales de orígenes diversos. Los análisis de los expertos revelan que entre los demonios que pueblan el inframundo hay espíritus inmigrantes y también autóctonos; todos ellos forman parte de un único sistema.

Del mismo modo, el estudioso puede detectar diferentes elementos y niveles de significado en el festival, que se celebraba el decimoquinto día del séptimo mes lunar, una fecha importante desde siempre en China. Un tema destacado es la interacción entre los antepasados y los vivos, pero quizá lo más impresionante es la fusión de significados y de tradiciones. En esa fusión, el budismo, al que se había acusado de carecer de valores familiares, ocupa un lugar central. Como señala Stephen F. Teiser, la difusión del festival en China «señala el desplazamiento del clero budista al núcleo de la religión familiar».[7]

Un documento presentado a Xuanzong en 739 estipula que la Oficina Central del Taller Imperial proporcione cuencos especiales para el festival y el Estado siguió siendo patrocinador y participante, aunque el festival sobrevivió durante mucho tiempo a la dinastía. Esto mismo es válido también para el daoísmo, aunque siguió beneficiándose del mecenazgo imperial directo. Xuanzong incluso reforzó la asociación de la dinastía con el daoísmo encargando estatuas de Laozi y de él mismo para que se colocaran una junto a la otra en abadías patrocinadas por el Estado de todo el imperio.

Daoísmo

El daoísmo durante la dinastía Tang, según lo ha resumido Russell Kirkland, fue «una mezcla bastante homogénea de la nomenclatura de la tradición de los Maestros Celestiales, prácticas de meditación de la tradición Shangqing, liturgias y valores sociales de la tradición Lingbao y textos filosóficos como el *Daodejing*».[8] Esta cita procede de un ensayo sobre Sima Chengzhen (646-735), un hombre de ilustres antecedentes familiares que ocupó un lugar destacado en el linaje de Shangqing y era un experto en rituales y meditación. Sima se movía con facilidad en la alta sociedad, se relacionaba con famosas figuras literarias y disfrutó de un gran prestigio como escritor, pintor y calígrafo. Al ser daoísta, insistía en la transformación gradual de uno mismo y predijo su propia liberación final de su forma corporal.

Los adeptos de Shangqing seguían viajando por el espacio interior y exterior en su búsqueda de la sabiduría y de la longevidad, mientras las personas corrientes se sentían demasiado atraídas por las técnicas de la longevidad, los milagros y el poder de los dioses locales: «Las personas corrientes son salvadas por las deidades, las estatuas de los templos provinciales emprenden el vuelo cuando se ven amenazadas o actúan por venganza, demonios repugnantes son asesinados y se utilizan las fuerzas del bien para conseguir mayor prosperidad no sólo de los aristócratas, sino también de la gente corriente y del pueblo en general».[9] El panorama político podía cambiar, pero el daoísmo estaba profundamente arraigado en el paisaje sagrado de China, dominado por las cinco montañas sagradas que los daoístas consideraban los dedos del cósmico Laozi.

La rebelión de An Lushan (755-763)

La rebelión que obligó al emperador a huir a Sichuan y causó estragos en el país mostró las debilidades subyacentes del sistema de la dinastía Tang. A partir de ese momento, China nunca volvió a ser la misma. Hoy en día se acepta de forma generalizada la tesis que propuso por primera vez Naito Konan (1866-1934): que la rebelión marcó una profunda ruptura en la historia de China. Trataremos ambos lados de esa fractura en un solo capítulo únicamente porque el propósito es que este libro sea breve.

Como de costumbre, los problemas internos y externos se reforzaban mutuamente. Sólo un Gobierno central fuerte podía impedir que las fricciones entre las comisiones aristocráticas y la burocracia normal se descontrolaran. Las viejas instituciones demostraron ser inadecuadas para las nuevas circunstancias. La dinastía había adoptado el «sistema equitativo de reparto de tierras» concebido por la dinastía Wei septentrional para volver a cultivar tierras abandonadas o empezar a cultivar otras nuevas, pero resultó ser inviable, ya que había escasez de tierras en lugar de excedentes. El descalabro del sistema agrario trajo consigo el fracaso del sistema tributario, que se basaba en el reparto equitativo de las tierras. Como muchos impuestos se recaudaban en especie, es decir, en forma de bienes en lugar de dinero, era necesaria una aparatosa red de transporte y almacenamiento.

Del mismo modo, el antiguo sistema de milicias se reveló inadecuado. Ya sólo se podían satisfacer las necesidades militares de la dinastía con grandes ejércitos permanentes formados por soldados profesionales. En 747 un ejército de la dinastía Tang atravesó la cordillera del Pamir al mando de un general coreano que había optado por labrarse una carrera con los Tang. Esta expedición consiguió impedir que los árabes y los tibetanos unieran sus fuerzas, pero cuatro años más tarde ese mismo general fue derrotado a orillas del río Talas, cerca de Samarcanda. Este acontecimiento trascendental no sólo puso fin a las aspiraciones de la dinastía Tang en la zona, sino que abrió al islam Asia central, dominada hasta entonces por el budismo.

En 736, el noroeste había sido estabilizado cuando los uigures, que apoyaban a la dinastía Tang, se convirtieron en el poder dominante. Sin embargo, a mediados de siglo, una alianza entre Tibet y Nanzhao, un Estado del suroeste en la zona de la actual provincia de Yunnan, desafió a la dinastía. La respuesta del Gobierno fue crear provincias militares a lo largo de las fronteras. Estas quedaban bajo las órdenes de gobernadores militares (*jiedushi*), a los que se confirió autoridad logística y militar, y poco a poco fueron asumiendo otras funciones de Gobierno. Debido al declive del ejército central, se originó un grave desequilibrio de poder entre el ejército central y las poderosas fuerzas fronterizas. An Lushan, un general de origen turco, inició su rebelión al mando de 160.000 soldados en el noreste.

An Lushan conquistó Luoyang y Chang'an, y se proclamó emperador de una nueva dinastía, la Yan. Pero en 757 fue asesinado por su hijo. La rebelión prosiguió, encabezada primero por Shi Siming, un general con unos antecedentes similares, y después por su hijo. Mientras tanto, la corte había huido a Sichuan, una provincia fértil y muy grande (194.250 km^2) que, rodeada de montañas, es muy fácil de defender. (Durante la Segunda Guerra Mundial sirvió como bastión de los chinos nacionalistas.)

En 763 la corte logró recuperar la capital y la dinastía Tang se salvó. Sin embargo, la dinastía sólo se pudo recuperar con la ayuda de tropas extranjeras, en su mayoría uigures. Además, se tuvo que contentar con una sumisión puramente nominal de los «gobernadores» prácticamente independientes del noreste, la región occidental de la capital, de partes de Henan y de Sichuan. Las diferencias regionales que antes de la rebelión se habían resuelto dentro del sistema amenazaban ahora con destruirlo.

Li Bai y Du Fu

La capacidad de escribir poemas como mínimo aceptables era una de las aptitudes que se esperaban de un caballero durante la dinastía Tang y solía ser un requisito en los exámenes de la administración pública. En consecuencia, se han conservado muchísimos poemas, más de 48.000, de unos 2.200 autores. Por supuesto, la calidad es desigual, como sería el caso si se esperara que todos nuestros políticos y ejecutivos escribieran poesía.

Li Bai (Li Bo, 701-763) y Du Fu (712-770), los dos poetas más admirados y queridos de China, fueron testigos tanto del esplendor del reinado de Xuanzong

Ilustración 5.9. Anónimo, *El viaje de Ming Huang* [es decir, Xuanzong] *a Shu*. Rollo de pergamino, tinta y color sobre seda, de estilo Tang pero data de la dinastía Song o una fecha posterior, 81 × 56 cm (© Museo del Palacio Nacional, Taiwan, República de China).

como de los tiempos oscuros de la rebelión de An Lushan. Ninguno de los dos triunfó en política, aunque Du Fu lo lamentaba más que Li. Ambos disfrutaban de la amistad y del vino, y compusieron hermosos poemas con múltiples significados. Eran amigos íntimos y Du Fu admiraba mucho a Li Bai. Sin embargo, tanto su obra como su personalidad eran muy diferentes.

Al igual que Wang Wei, entre los temas de Li Bai figuraba la naturaleza, pero la naturaleza que describe en poemas como «El camino a Shu es arduo», en el que narra la huida de Xuanzong a Sichuan (véase la ilustración 5.9), es mucho más exuberante que la de Wang Wei.

La pasión de Li por la naturaleza y las montañas combinaba bien con su libertad de espíritu. Aunque escribió poemas con formas muy variadas, prefería el antiguo género *gushi*, que, a diferencia del nuevo estilo *jintishi*, permitía a los poetas inventar su propia estructura rítmica y verbal.

Li Bai era célebre como poeta del vino:

Una jarra de vino entre las flores:
bebo solo, sin un amigo que me acompañe.
Alzo mi copa e invito a la luna a unirse;
con ella y mi sombra somos tres.

Detalle de la ilustración 5.9. Anónimo, *El viaje de Ming Huang a Shu* (© Museo del Palacio Nacional, Taiwan, República de China).

Pero la luna no sabe qué es beber,
y mi sombra tan solo me sigue.
Por un breve momento retozo con la luna y mi sombra:
disfrutemos mientras es primavera.
Canto y la luna oscila,
bailo y mi sombra cae al azar.
Sobrios buscamos placer en la compañía;
ebrios, cada cual va por su lado.
Prometamos una amistad sin lazos humanos
para encontrarnos de nuevo en el confín de la Vía Láctea.[10]

La leyenda de que, durante una excursión nocturna a un lago para beber, Li se cayó al agua mientras intentaba sacar la luna y se ahogó muy bien podría ser espuria, pero pasó a formar parte de su imagen tradicional. El pintor de la dinastía Song Liang Kai captó la imagen del poeta ligeramente ebrio flotando en el espacio (véase la ilustración 6.4) con una economía de medios que habría agradado a Li, cuya poesía es engañosamente simple. Sabía que el verdadero arte no revela su técnica.

Ambos poetas escribieron poemas muy comprimidos, pero gran parte de la poesía de Du Fu, a diferencia de la de Li Bai, está enriquecida con una pátina de

alusiones que añaden importancia y majestuosidad a los versos. Du era particularmente eficaz en la poesía del nuevo estilo, sobre todo en los poemas regulados *lushi*, de ocho versos con cinco o siete caracteres por verso y complicadas reglas que dictaban el tono y la rima, así como paralelismos verbales. Además de por sus ocasionales poemas sobre la amistad y el vino, Du Fu es muy admirado por su conciencia social y por su compasión. Sus comentarios sociopolíticos son mordaces, como en estos dos versos que se citan con frecuencia de un poema que escribió poco antes de la rebelión de An Lushan:

Tras las puertas rojas se pudren el vino y la carne,
y en los caminos yacen los huesos de los hombres que murieron de frío.[11]

Algunos de sus conmovedores poemas describen el sufrimiento y las penalidades de la gente corriente. Uno trata sobre la visita a un pueblo durante la noche de un oficial de reclutamiento, donde una anciana madre informa al oficial de que sólo quedan en casa dos varones: el anciano que ha huido y un bebé. Le dice que se la lleve a ella, ya que al menos puede cocinar, y por la mañana ha desaparecido.

Du Fu, al igual que sus contemporáneos, solía enviar poemas a personas que le eran cercanas. El siguiente, escrito mientras vivía cerca del tramo superior del río Yangzi, está dirigido a un hermano que vivía lejos, cerca de la desembocadura del río. El «viento en el polvo» del tercer verso se refiere a la guerra que separa a los dos hermanos:

A mi hermano menor
Hay rumores de que te alojas en un templo en las montañas,
en Hangzhou o en Yuezhou a bien seguro.
El viento en el polvo prolonga el día de nuestra partida,
el Yangzi y el Han han malogrado mi claro otoño.
Mi sombra se aferra a los árboles donde los gibones aúllan,
pero mi espíritu gira junto a las torres que respiran las serpientes marinas.
Deja que vaya el año próximo con las aguas primaverales
y te busque al final de las nubes blancas del este.[12]

En otros poemas Du Fu describe la vida en la choza con el tejado de paja donde vivió durante su exilio en Sichuan. A menudo expresa su consternación por el fracaso de sus ambiciones políticas. Sus aspiraciones y decepciones coinciden con las experiencias de muchos de sus lectores, que admiraban su talento artístico y su humanismo. Tal vez por todas estas razones fue venerado como el principal poeta de China.

Período Tang posterior

El principal apoyo económico de la dinastía provenía del sur. La principal fuente de ingresos era el monopolio de la sal, ya que el Gobierno controlaba todas las zonas principales de producción de sal de China excepto una y vendía la

sal a comerciantes para que la distribuyeran por todo el país. Dezong (r. 780-805) fortaleció las finanzas de la dinastía y también organizó un gran ejército palaciego. Su sucesor, Xianzong (r. 806-820), fue particularmente enérgico a la hora de promover una renovación de las instituciones y de reafirmar el control central sobre algunas de las provincias perdidas. Pero estos dos enérgicos emperadores confiaron en hombres que dependían directamente de ellos, la «corte interna», en lugar de servirse de la burocracia normal. La consecuencia fue la aparición del poder de los eunucos. Los eunucos dirigían los ejércitos palaciegos y, al igual que durante la dinastía Han, formaron «familias» que se perpetuaban a sí mismas mediante la adopción. Xianzong fue asesinado por eunucos, cuyo poder aumentó enormemente en los años veinte y treinta del siglo IX: en 835 fracasó una tentativa de golpe de Estado contra ellos. Para empeorar aún más la situación, en ese momento los círculos oficiales estaban divididos en facciones enfrentadas entre sí. Los desacuerdos por los resultados de un examen especial de acceso a la administración pública celebrado en 808 provocaron una disputa que duró medio siglo.

Dezong y Xianzong prefirieron el daoísmo, al igual que Wuzong (r. 840-846), que construyó una Terraza para Inmortales dentro del recinto palaciego para poder «ascender entre las brumas y vagar libremente por las nueve divisiones del Cielo». Hostil al budismo, no pudo resistir la tentación de responder a las acuciantes necesidades financieras del Estado con las riquezas budistas. Así, es famoso, sobre todo, por su persecución de la iglesia: confiscó las tierras y las riquezas de los monasterios; los monjes y monjas tuvieron que volver a la vida laica; y liberó a los esclavos y siervos. El propio emperador se atribuía haber expulsado del sacerdocio a 260.500 monjes y monjas, y cuando todo hubo terminado, la normativa sólo permitió 49 monasterios con aproximadamente 800 monjes en todo el imperio.

Las colecciones de textos sagrados, las estatuas de bronce que habían sido el orgullo de la escultura budista y los edificios religiosos sufrieron daños irreparables, por eso en la actualidad existen muy pocas pagodas y templos de la dinastía Tang, de los que el más grande en encuentra en el monte Wutai, en Shanxi. Su diseño es similar al del templo de Tōshōdaiji, fundado por un monje chino en Japón. Tampoco se han conservado las grandes esculturas Tang de madera y bronce, aunque los esculturas de bronce de enorme tamaño de Yakushiji, en Nara, Japón, son excelentes ejemplos del estilo internacional de la dinastía Tang. En China sobrevivieron muchas estatuas de piedra, incluido un gran buda Vairocana en el exterior de las cuevas de Longmen.

El sucesor de Wuzong dio marcha atrás a esta política de persecución, pero las instituciones budistas sufrieron otro revés devastador durante la rebelión, terriblemente destructiva, de Huang Chao. Las tradiciones como el Tiantai y el Huayan, centradas en el estudio de los textos, fueron las más afectadas. Sólo dos sectas siguieron prosperando: la Tierra Pura, arraigada en el corazón de la gente, y el Chan, que se enorgullecía de su autonomía con respecto a los textos y al mecenazgo.

Poesía y cultura en el período Tang posterior

La poesía siguió floreciendo. En la década de 790, HanYu (768-824) y Bo Juyi (772-846) empezaron a escribir en sus estilos característicos y ampliamente imitados. Éste último fue un poeta muy prolífico, autor de unas 2.800 piezas y amado en todos los lugares a donde llegó la influencia china. Su «Eterno remordimiento» es la clásica versión poética de la tragedia de Xuangzong y Yang Guifei. A diferencia de Du Fu, escribía con un lenguaje simple y fácil. Como Du, poseía una fuerte conciencia social:

Un viejo carbonero
Un viejo carbonero
corta madera, quema carbón en la montaña del sur.
Su rostro, cubierto de polvo y cenizas, es del color del humo,
el cabello de sus sienes es gris, sus diez dedos renegridos.
Con el dinero que ha ganado vendiendo carbón ¿qué hace?
Poner ropa sobre su espalda y alimento en su boca.
Los harapos sobre su pobre cuerpo son finos y raídos;
afligido por el bajo precio del carbón, aguarda a que haga más frío.
Llega la noche, un palmo de nieve ha caído sobre la ciudad.
Por la mañana, conduce su carro por surcos helados,
su buey está cansado y él hambriento, y el sol ya brilla en lo alto.
En el barro junto a la puerta sur, fuera del mercado, se detiene a descansar.
De repente, aparecen dos gallardos jinetes;
un emisario imperial, vestido de amarillo (su ayudante de blanco),
sostiene un despacho oficial y lee un edicto.
Despues de girar el carro, maldice al buey y pone rumbo al norte.
Una carretada de carbón, ¡seiscientos kilos o más!,
y no puede apelar al funcionario que arrea el carro:
medio largo de lazo rojo y un pedazo de damasquinado
colocados sobre el buey ¡eso es todo lo que le pagan![13]

En otros poemas describe su vida cotidiana, a su familia, sus rutinas. En una ocasión se describió a sí mismo como un adicto a la poesía, que cada vez que contempla un precioso paisaje o encuentra a un amigo querido rompe a «cantar enloquecido en las montañas».[14]

Han Yu es más conocido por un ensayo donde reafirma el camino confuciano, un precursor del neoconfucianismo de la dinastía Song. Defendía el movimiento de la literatura antigua (o cultura antigua, *guwen*), que se oponía a los paralelismos complicados y a las florituras retóricas de la prosa más reciente. Los pensadores *guwen* no eran los únicos que estaban descontentos con la cultura literaria de la época, pero, a diferencia de algunos de sus contemporáneos, adoptaban una «postura intelectual que insistía más en la responsabilidad personal que en la guía de la "tradición"».[15]

Han Yu prefería los estilos antiguos tanto en su poesía como en su prosa, y escribía largos poemas llenos de símiles originales y audaces. Un tema común en su

obra es la queja clásica del poeta caballero de la dinastía Tang: la falta de reconocimiento oficial. Un erudito es como un buen caballo, necesita los cuidados adecuados para crecer. El problema con el mundo no radica en la falta de caballos, sino en la inexistencia de un gobernante que comprenda a los caballos. Han Yu también mostraba un lado más ligero. Escribió un ensayo en el que amonestaba a un cocodrilo y un poema sobre la pérdida de un diente.

Otros grandes escritores y eruditos laicos fueron Liu Zhiji (666-722), el primero que escribió un estudio histórico crítico, el filósofo Li Ao (fallecido c. 844) y el enciclopedista Du Yu (735-812); todos ellos merecen más atención de la que es posible aquí. Lo mismo ocurre con los poetas Li He (791-817) y Li Shangyin (812?-858). Li He tenía debilidad por el lenguaje singular e incluso francamente extraño; como señaló un crítico chino: su poesía posee una cualidad demoníaca.

Li Shangyin, el más ambiguo de los poetas, escribió a menudo sobre el amor, incluido su propio amor por una monja daoísta. El siguiente poema sin título se puede interpretar, aunque no necesariamente, de forma alegórica. Es igual de conmovedor si se interpreta de forma literal.

A los seis se miró en el espejo,
capaz ya de pintarse sus largas cejas.
A los diez salió a pisar el césped,
con su falda de flores de loto.
A los doce aprendió a tocar la pequeña cítara:
de los plectros de plata nunca se desprendió.
A los catorce, seguía con sus parientes,
y, cabe imaginar, aún no se había casado.
A los quince, llora bajo el viento de primavera,
apartando su rostro del columpio.[16]

Durante la dinastía Tang, se seguía considerando que la caligrafía y la pintura eran las artes de los caballeros. Du Fu, uno de los primeros poetas que escribió en pinturas o acerca de ellas, era plenamente consciente del carácter perecedero de la seda y de la tinta. Y estaba en lo cierto, ya que los poemas han sobrevivido tiempo después de que desaparecieran las pinturas. Mucho después de la dinastía Tang, se atribuyó a Wang Wei la creación de un estilo caballeresco de pintura caligráfica monocromática, que contrastaba con la precisión de los trazos y el colorido ornamental del estilo de la corte que se muestra en la ilustración 5.9. El color, azul y verde, es un rasgo característico del arte Tang, pero el gusto del artista por las fantásticas montañas es típico de los paisajistas chinos. Sin embargo, a diferencia de los paisajes montañosos posteriores, aquí la naturaleza no avasalla al hombre. Más bien le ofrece un escenario para sus actividades. La escena representa la huida del emperador Xuanzong a Sichuan durante la rebelión de An Lushan, aunque, como ha sugerido Michael Sullivan, parece más una placentera excursión que una retirada precipitada después de la derrota y la tragedia.[17] Sea como fuere, esta pintura es, quizá, lo más aproximado al estilo de la dinastía Tang que disponemos ahora, un punto de referencia importante para la pintura china posterior, así como una obra maravillosa por derecho propio.

Los caballeros chinos, que se sentían muy seguros de su legado, mantenían una actitud cosmopolita ante la religión y la cultura. Cuando la concesión de un prestigioso título a un árabe en 850 desencadenó algunas quejas, Chen An escribió que ser chino no era una cuestión de aspecto físico o de lugar de nacimiento, sino «un estado mental civilizado».[18]

Caída de la dinastía

Durante sus últimos cincuenta años, la dinastía Tang se vio debilitada por los conflictos y las lealtades divididas; por la desconfianza entre los funcionarios de la capital y los comandantes militares en campaña; y por sospechas, manipulaciones y falsificaciones de toda índole. Aunque se falsificaron informes sobre catástrofes naturales, como cuando un funcionario le aseguró al emperador que una plaga de langostas no había causado daños porque se habían «muerto todas atravesadas en espinos y zarzas».[19] La historia es una triste letanía de mala gestión, corrupción e incompetencia. Mientras tanto, aumentaban el número, el tamaño y las ambiciones de las bandas de bandidos, un refugio para personas desesperadamente pobres y desplazadas. Organizados en confederaciones, pasaron de los asaltos a la rebelión; lo que antes había sido una molestia se convirtió en una amenaza. El poder, ya fuera criminal o «legitimo», acababa en manos de los fuertes y crueles. La gente corriente sobrevivía lo mejor que podía al pillaje de bandidos y soldados por igual. Aunque la dinastía logró algunos avances, cada nueva acometida no era más que un paso hacia adelante seguido de dos pasos hacia atrás.

La rebelión más seria fue la encabezada por Wang Xianzhi y su sucesor Huang Chao, que destruyeron Guangzhou (879) y mataron a muchos de los extranjeros y también chinos que vivían allí. Es más conocido por su brutalidad tras la toma de Chang'an en 880. Huang no logró ver cumplida su aspiración de crear una nueva dinastía; después de su rebelión, China quedó totalmente fragmentada (véase la ilustración 5.10).

En ese momento la supervivencia de la corte dependía de la tolerancia y, sobre todo, de la competencia entre sus rivales vecinos, incluidos los pueblos extranjeros que habitaban en las zonas fronterizas del norte. De ellos, los turcos shatuo eran los más importantes. Su intervención a favor de la dinastía salvó a ésta de la destrucción varias veces y permitió que sobreviviera a la rebelión de Huang Chao. En 905, los turcos shatuo sellaron una alianza con un pueblo de Mongolia llamado kitan, una alianza que continuaría hasta el período de las Cinco Dinastías (907-960). Los propios turcos shatuo formaron la segunda de esas dinastías, llamada Tang posterior (923-934), que como su propio nombre indica intentó gobernar siguiendo la tradición de la dinastía Tang. No consiguieron crear un Estado duradero, pero una parte del norte de China permaneció en manos extranjeras hasta la dinastía Ming. Mientras tanto, en el suroeste, Nanzhao, tras sufrir derrotas en Sichuan (829 y 874) y en el valle del río Rojo (Vietnam, 863), inició su decadencia y desapareció en 902 antes que la dinastía Tang. Tras tres breves regímenes, le sucedió el reino tibeto-birmano de Dali, que duró más de tres siglos (937-1253).

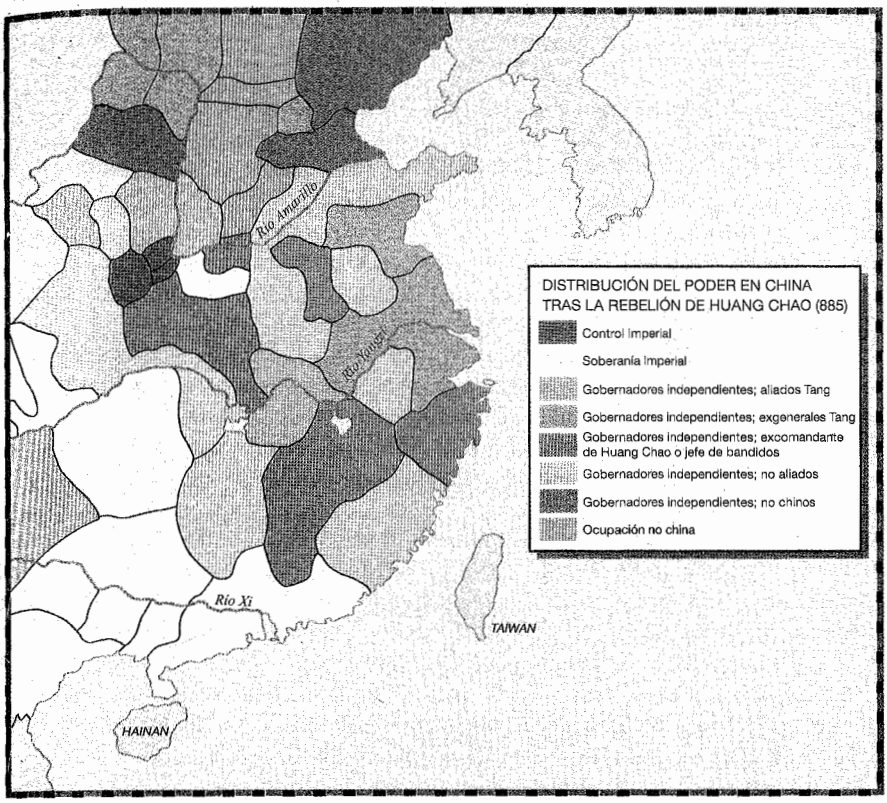


Ilustración 5.10. Distribución del poder en China después de la rebelión de Huang Chao (Adaptado de Robert M. Somers, «The Collapse of the T'ang order», tesis doctoral, Yale University, 1975, pp. 204-205).

La lucha en el período final de la dinastía Tang, especialmente dura en el noroeste, devastó Chang'an. Había pánico en las calles: la gente gritaba, se subía a los murallas y salía en desbandada mientras los «rebeldes causan estragos como bestias en estampida»; «la sangre mana como fuentes hirviendo»; cabezas cortadas; casas en llamas; la población comía cortezas o carne humana; y palacios desiertos en los que crecían las zarzas y los zorros y los conejos campaban a sus anchas. Estas son algunas imágenes que aparecen en «El lamento de la señora Qi», una larga balada compuesta por Wei Zhong (836-910) después de que Huang Chao arrasó la ciudad. Sus versos más famosos captan la esencia del trágico contraste entre la grandeza del pasado y la catástrofe del presente:

> El Tesoro Interno se ha consumido en llamas, sus tapices y
> bordados son un montón de cenizas;

A caminar por la calle del Cielo uno convierte en polvo los huesos de funcionarios del Estado.[20]

Chang'an nunca volvería a ser la capital de China.

La caída de la dinastía Tang puso fin a la historia de una gran ciudad y una gran dinastía. Puso punto final a la dominación de la alta aristocracia y terminó con un período de vigor marcial y reafirmación con respecto a sus vecinos. Ningún imperio chino volvería a dominar el valle del río Rojo en lo que es ahora Vietnam.

La caída de la dinastía Tang fue un final, pero también un principio. Al considerar a los Tang posteriores y su lugar en la historia, debemos tener presente que a los períodos en los que el centro era débil no les ha ido muy bien en las historias chinas tradicionales escritas desde el centro. Estas crónicas, que se centran en la nefasta política de desintegración, tienden a ocultar los acontecimientos bajo la superficie de la historia, anunciando un futuro más dichoso. Si se compara con el período de apogeo de la dinastía Tang, los Tang posteriores parecían estar en decadencia, pero si se compara con la dinastía Song y dinastías posteriores, no sólo podemos apreciar importantes continuidades, sino también nuevos acontecimientos que culminaron en el crecimiento y la prosperidad futuros. Los especialistas modernos hablan de la transición Tang/Song porque son conscientes de que muchos acontecimientos posteriores que afectaron a la sociedad y a la economía, al pensamiento y a la agricultura, tuvieron su origen el período anterior. Es preciso tener en cuenta que hablamos de un territorio muy vasto y diverso; que los cambios que se producen en las diferentes dimensiones de la actividad humana, aunque están interrelacionados, siguen su propio ritmo; y que la periodización es una herramienta analítica –y pedagógica– necesaria, pero sólo eso.

Acabaremos con dos inventos que apuntaban hacia el futuro. En primer lugar, el barco de paletas, un invento de la dinastía Tang posterior que no se utilizó de forma generalizada hasta el gran auge de la construcción naval propiciado por el crecimiento comercial de la dinastía Song. El otro es un invento realmente trascendental, el grabado sobre madera, que surgió, bajo los auspicios budistas, no más tarde del siglo VIII y formó parte de la escena de los Tang posteriores en el bajo Yangzi y en Sichuan, pero no alcanzó su máxima difusión hasta el surgimiento de nuevas condiciones durante la dinastía Song. La Tang es también la última gran dinastía para cuyo estudio hay que basarse por completo en textos y registros transmitidos originalmente a mano.

Notas

1. Howard Wechsler, *Offerings of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty* (New Haven, Yale Univ. Press, 1985).

2. Peter K. Bol, *«This Culture of Ours» Intellectual Transitions in T'ang and Sung China* (Stanford, Stanford Univ. Press, 1992), p. 79.

3. Patricia Karetzky, «The Representation of Women in Medieval China: Recent Archeological Evidence», *T'ang Studies* 17 (1999), p. 219.

4. Título y tema del capítulo 2 de Tansen Sen, *Buddhism, Diplomacy, and Trade: The Realignment of Sino-Indian Relations, 600-1400* (Honolulu, Univ. of Hawaii Press, 2003).

5. Burton Watson, *Chinese Lyricism: Shih Poetry from the Second to the Twelfth Century* (Nueva York, Columbia Univ. Press, 1971), p. 175. Publicado con permiso.

6. *Sources of Chinese Tradition*, 2.ª ed., vol. 1, recopilado por Wm. Theodore de Bary e Irene Bloom (Nueva York, Columbia Univ. Press, 1999), pp. 496, 498.

7. Stephen F. Teiser, *The Ghost Festival in Medieval China* (Princeton, Princeton Univ. Press, 1988), p. 197.

8. Russell Kirkland, «Ssu-ma Ch'eng-Chen and the Role of Taoism in the Medieval Chinese Polity», en Livia Kohn, ed., *Handbook of Daoism* (Leiden, E.J. Brill, 2000), p. 110.

9. Livia Kohn y Russell Kirkland, «Daoism in the Tang (618-907)», en Livia Kohn, *Handbook*, p. 350.

10. Liu Wu-chi e Irving Yucheng Lo, eds., *Sunflower Splendor* (Garden City, Anchor Press/Doubleday, 1975), p. 109.

11. A. R. Davis, *Tu Fu* (Nueva York, Twayne, 1971), p. 46.

12. *Poems of the Late Tang*, traducido y con una introducción de A. C. Graham (Penguin Classics). Copyright A. C. Graham, 1965. Publicado con permiso.

13. Liu Wu Chi e Irving Yucheng Lo, eds., *Sunflower Splendor* (Garden City, NY, Anchor Press/Doubleday, 1975), p. 206-207.

14. Arthur Waley, trad., *One Hundred and Seventy Chinese Poems* (Londres, Constable & Co., Ltd., 1918; reimpreso en 1947), p. 144.

15. Anthony DeBlasi, *Reform in the Balance: The Defense of Literary Culture in Mid-Tang China* (Albany, State Univ. of New York Press, 2002), p. 50.

16. James J. Y Liu, *The Poetry of Li Shang-yin – Ninth Century Baroque Chinese Poet* (Chicago, Univ. of Chicago Press, 1969), p. 78.

17. Michael Sullivan, *The Arts of China* (Berkeley, Univ. of California Press, 1973), p. 293.

18. Resumen de Charles Holcombe en *The Genesis of East Asia 221 B.C.-A.D. 907* (Honolulu, Univ. of Hawaii Press, 2001), p. 51.

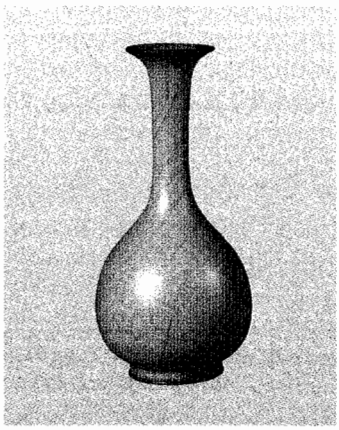
19. Robert M. Somers, *The Collapse of the T'ang Order* (tesis doctoral, Yale Univ., 1975), p. 102.

20. Somers, *Collapse*, p. 145.

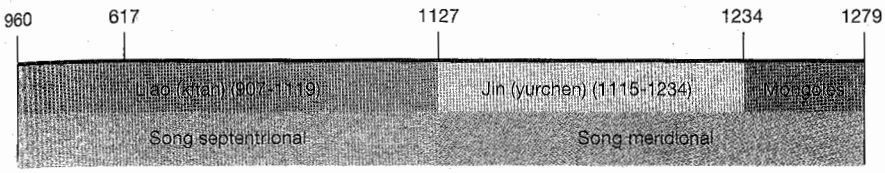
Parte 3
PERÍODO IMPERIAL POSTERIOR / PERÍODO MODERNO ANTERIOR

Los especialistas discrepan sobre la forma de dividir la historia china en períodos y las clasificaciones que utilizan. Al incluir más de ochocientos años en esta sección, llamamos la atención sobre ciertas continuidades que diferencian estos largos siglos tanto de los anteriores como de los sucesivos, pero no negamos en absoluto la magnitud de los cambios que transformaron China y conforman la sustancia de la historia. Aunque los lectores están invitados a desarrollar argumentos para comenzar más tarde los períodos «imperial posterior» o «moderno anterior», nosotros no nos atrevemos a dividir la historia de China en más megaperíodos y confiamos en que los lectores seguirán encontrando útil la organización de nuestro libro a medida que desarrollen sus propias ideas.

También es necesario explicar el nombre que le hemos dado a este período. Los especialistas, incluidos sobre todo los que centran sus estudios en las dos últimas dinastías, que hacen hincapié en la continuidad con el pasado tienden a clasificar ese período como «imperial posterior». Otros, empezando por los japoneses, aunque no sólo ellos, prefieren «moderno anterior», mientras recalcan las similitudes con los inicios de la historia moderna europea, destacan la considerable continuidad del período con su futuro y señalan los acontecimientos que prefiguraron o allanaron el camino de acontecimientos futuros. Lo que se discute en estos debates son diferentes maneras de definir «moderno» en una época posmoderna, además de la necesidad de evitar contemplar el mundo desde una perspectiva eurocéntrica que dé a entender que sólo hay una forma de ser moderno. Hemos optado por la denominación doble para señalar que, a lo largo de este período, se pueden encontrar tanto elementos tradicionales como modernos.



6
China durante la dinastía Song: 960-1279



El período Song (960-1279) constituye una nueva fase de la historia china. Esta dinastía, pese a no igualar a la Tang en poderío militar o extensión geográfica, fue testigo de la aparición en casi todas las esferas de la actividad humana de nuevos elementos, algunos de los cuales seguirían estando presentes hasta entrado el siglo XX. Los cambios en el Estado y en la sociedad, en la economía y en la tecnología, tuvieron una profunda repercusión en el futuro de China, mientras que las novedades en la filosofía y en el arte produjeron un patrimonio de dimensiones clásicas que durante los siglos venideros inspiró y desafió a los intelectuales de toda Asia oriental. Como sucede siempre, estos avances estaban interrelacionados, pero se produjeron a diferentes ritmos.

La dinastía Song, como la Tang, está dividida por un gran cataclismo entre un período anterior y otro posterior.

Song septentrional es el nombre del período comprendido entre los años 960 y 1126, cuando la dinastía reinaba tanto en el norte como en el sur desde su capital en Kaifeng, cerca de la confluencia del río Amarillo con el sistema de canales que conducía hacía el próspero sureste y, por tanto, una ubicación mejor desde el punto de vista económico que el regreso a Chang'an, devastada en reiteradas ocasiones. Este «desplazamiento del centro político hacia el este»[1] sería permanente.

Song meridional se aplica a la dinastía después de 1127, cuando se vio confinada al sur tras perder el norte, que fue conquistado por los Jin, un Estado formado por el pueblo yurchen, de la actual Manchuria. La dinastía, con su capital «temporal» en Hangzhou, en la región de la cuenca baja del Yangzi, ocupaba lo que entonces era claramente el centro económico.

La fundación

El fundador de la dinastía fue un general de la última de las cinco dinastías del interregno entre los Tang y los Song. Decidido a que la suya no fuera simplemente la sexta minidinastía, convenció a los demás generales, que le habían ayudado a acceder al poder, de que lo mejor para ellos era que se retiraran a la comodidad de sus haciendas. Aunque esto no impidió que el ejército tuviera una influencia considerable durante algún tiempo, los emperadores y los políticos posteriores, empeñados en evitar que resurgieran los caudillos que destruyeron a la dinastía Tang, se aseguraron que el poder recayera en manos civiles. La corte impidió que los generales acumularan poder personal y consiguió mantener controlados a los comandantes con estratagemas como la rotación de las tropas y los frecuentes cambios en el mando. La profesión militar sufrió una pérdida de prestigio permanente. La frase que decía que los hombres buenos no se hacían soldados, al igual que el buen hierro no se desperdicia fabricando clavos, se convirtió en un lugar común entre los chinos.

La nueva élite

Las antiguas familias aristocráticas que ocuparon un lugar tan destacado en la dinastía Tang no sobrevivieron a la violencia que caracterizó la decadencia y caída de la dinastía. Su desaparición despejó el camino para la aparición de nuevas familias que, en teoría, basaban su prestigio en la cultura letrada y un estilo de vida elitista, y su poder y su categoría en los cargos que ocupaban y las tierras que poseían. Dependiendo del contexto, figuran en la bibliografía secundaria como caballeros o intelectuales, funcionarios letrados, y terratenientes. Pese a que era frecuente que estos tres atributos no coincidieran, cuando todos ellos estaban presentes se reforzaban mutuamente. Aunque la difusión de la imprenta redujo el precio de los libros y fomentó la alfabetización, todavía era necesario alcanzar cierto nivel económico para que una familia pudiera permitirse prescindir del trabajo de un hijo y pagar su educación. La educación, a su vez, era un requisito necesario para emprender una carrera en la administración pública, mientras que el funcionariado brindaba oportunidades para adquirir y proteger la riqueza.

No obstante, la estructura social de la dinastía Song era mucho más compleja. Entonces, como ahora, también existían pobres sumamente cultos y ricos sin cultura: el letrado dotado de una profunda erudición que vivía en un austero anonimato y el hombre adinerado que carecía de una formación suficiente, según los criterios de la élite, por lo que no podía optar a un cargo administrativo y no era bien recibido en la alta sociedad. El hecho de que no coincidieran necesariamente el conocimiento, el cargo y la riqueza generaba una enorme diversidad social, una diversidad que acentuaba aún más los contrastes entre la vida urbana y la rural y las grandes diferencias regionales. Además, el estatus dependía del grupo social. Incluso un delincuente –por ejemplo, un contrabandista de sal– podía gozar de un enorme prestigio en su comunidad pese a ser despreciado por la élite

oficial. Es importante recordar que en la época premoderna la red del Gobierno sólo dependía débilmente de la sociedad y que el mundo de la burocracia era ajeno a la vida de la mayoría de la población. Es necesario recordarlo porque la mayoría de las fuentes históricas proceden del mundo de los funcionarios letrados, en las que también se basaban los historiadores chinos. Esa élite de letrados funcionarios desempeñó un papel crucial en el mantenimiento de la unidad china, pero no se debe confundir la unidad con la uniformidad.

Durante el período Song meridional se produjo un cambio de orientación cuando las familias de las élites tendieron a preocuparse menos de conseguir cargos y más de fortalecer sus raíces locales mediante una gestión sensata de sus asuntos y propiedades, aprovechando las fuerzas del mercado en una economía en crecimiento. Como ha señalado Robert Hymes, «la novedad durante y después de la transición entre los Tang y los Song era que los medios para llevar un estilo de vida elitista, la riqueza y la educación que dependían de ella, comenzaron a estar disponibles de una forma relativamente generalizada e independiente de los mecanismos extractivos y redistributivos del Estado». La élite local asumió un papel de liderazgo en la construcción de obras públicas, como puentes y proyectos hidráulicos, en la adopción de medidas de protección social, en la construcción de templos y en asuntos de defensa y seguridad. Los vínculos matrimoniales con familias similares ayudaron a reafirmar y a perpetuar su influencia. Estas élites actuaban como poderosos intermediarios entre sus comunidades locales y el Estado central.[2]

El sistema chino, a diferencia de las sociedades donde la ascendencia determina el estatus, no garantizaba la continuidad del estatus de esas familias de la élite ni disponía de leyes que obstaculizaran el camino a quienes trataran de ascender desde los estratos sociales más bajos. Desde el punto de vista económico, la facilidad para transferir la tierra y otras formas de riqueza, así como la costumbre de dividir las haciendas entre los herederos en lugar de legarlas intactas a un solo hijo, facilitaba la movilidad social, tanto hacia arriba como hacia abajo. Sin embargo, algunas familias de la élite local, una vez consolidadas, podían perdurar durante generaciones.

Para distinguir a la nueva élite de la antigua, los especialistas, sobre todo los que se centran en los períodos posteriores, a veces la denominan los «notables» (gentry, en inglés), dividida entre los notables locales relativamente grandes y la élite más restringida de notables superiores, formada por aquellos que ejercían algún cargo o habían superado el sistema de exámenes y podían optar a un cargo. Ambos grupos eran cultos. Aunque casi todos los varones podían examinarse –si se exceptúa a una pequeña minoría, como los hijos de los delincuentes y similares–, la mayoría de los opositores procedía de los notables locales. Sin embargo, siempre era difícil obtener un título oficial. En el período Song septentrional, unos cien mil hombres optaban por unos quinientos títulos, es decir, aprobaba uno de cada doscientos. Más tarde sería mucho peor y los candidatos tenían pocas esperanzas de obtener el título más importante. No obstante, el haber aprobado los exámenes siguió siendo *lo* distintivo del estatus de la élite.

El sistema de exámenes

El sistema de exámenes de acceso al funcionariado, fundado durante la dinastía Sui y cada vez más prestigioso durante la dinastía Tang, alcanzó su plenitud con la Song y –con la excepción del Gobierno de los mongoles Yuan– continuó siendo la forma más prestigiosa de acceder a la administración hasta su abolición en 1906. Aunque durante la dinastía Song muchos hombres continuaron accediendo al Gobierno por otros medios, como la protección de un funcionario, con las dinastías posteriores la vía de los exámenes fue la puerta de entrada habitual al trabajo en el Gobierno y la posesión de un titulo reemplazó a los antecedentes genealógicos como símbolo de estatus. Durante su larga vida, el sistema se fue puliendo y complicando enormemente, pero sus características básicas ya estaban claramente establecidas durante la dinastía Song.

La estructura del sistema permitía una progresión organizada a través de una serie de exámenes –tres durante los Song y más después–. Éstas comenzaban a nivel local, incluían un examen metropolitano en la capital para candidatos de todo el país y culminaban con un examen en palacio celebrado bajo los auspicios personales del emperador. Se suprimieron las prácticas de la dinastía Tang, que invitaban a los candidatos a hacer uso de su influencia personal. Al contrario, el Gobierno hizo entonces grandes esfuerzos para tratar de garantizar la imparcialidad. Unos escribanos copiaban los exámenes, identificados únicamente con un número, antes de entregarlos para ser evaluados, de tal manera que el lector no fuera capaz de identificar al autor de ningún examen por su caligrafía. El desafío entre los que pretendían hacer trampas y las autoridades que trataban de imponer la honradez duraría tanto como los propios exámenes y ambos bandos lo librarían con gran ingenio. No obstante, pese a algunos escándalos ocasionales, el sistema de exámenes gozaba de una merecida reputación de honradez.

El éxito en los exámenes requería, ante todo, un dominio exhaustivo de los clásicos, que los candidatos tenían que memorizar. Tenían que ser capaces de identificar no sólo los versos famosos, sino también los pasajes menos conocidos e incluso secuencias de caracteres que no tenían sentido para nadie que no reconociera el contexto donde aparecían dentro de un texto clásico. Los examinadores preferían las pruebas de memoria y los ejercicios para demostrar el dominio de los estilos literarios formales, porque la evaluación era más fácil y objetiva. Al juzgar los poemas y las composiciones de los candidatos se hacía hincapié en los criterios formales. Había una persistente tendencia a que los exámenes se convirtieran en meros ejercicios técnicos que ponían a prueba unas aptitudes que revelaban poco del carácter de un hombre o de su capacidad de gestión. Esto era así pese a que se exigía a los candidatos analizar el significado de pasajes escogidos de los clásicos y responder a preguntas sobre el arte de gobernar que, en teoría, guardaban alguna relación con los problemas de la administración del momento.

La competencia era dura. Prepararse para los exámenes y presentarse a ellos se convirtió en una forma de vida. Se ha calculado que la edad media de los opositores durante la dinastía Song que completaban todo el proceso y obtenían el codiciado título de *jinshi* («erudito superior») era de algo más de treinta años. Como algunas zonas, sobre todo el sureste, estaban más avanzadas cultural y educativa-

mente que otras, se propusieron cupos regionales pero, a diferencia de lo que sucedió con dinastías posteriores, apenas fueron aplicadas. Como consecuencia de ello, predominaban los hombres del sureste. Incluso con cupos, la competencia era mayor en unas regiones que en otras, pero la desigualdad más grave se debía a la importancia cada vez mayor que se concedía a los exámenes alternativos que se ofrecían a los familiares de los funcionarios. Esto, unido al trato especial que recibían los numerosos miembros de los clanes imperiales, supuso el abandono efectivo de la imparcialidad durante la dinastía Song meridional.

Pese a sus defectos, el sistema de exámenes facilitó las carreras de los políticos más grandes de China durante el período Song y posteriormente. Y concedió títulos a administradores que compartían un mismo legado intelectual y reconocían un conjunto de valores comunes, caballeros que eran tanto eruditos como funcionarios. Facilitó cierto grado de movilidad social y, al menos, una apariencia de meritocracia; definió en gran medida el plan de estudios educativo; y determinó las vidas de quienes aspiraban a conseguir un título. Por tanto, no es de extrañar que los propios exámenes se convirtieran en un tema que suscitaba una profunda preocupación y acalorados debates. La tradición de protesta contra sus imperfecciones es casi tan antigua como el propio sistema. Algunos deseaban su abolición total, otros abogaban por reformas de varias clases e incluso otros creían que su deber filial era participar aunque despreciaran la preparación para los exámenes por considerar que no tenía nada que ver con el verdadero estudio. El sistema de exámenes siguió siendo un tema de debate político y de controversia académica.

La dinastía Song septentrional

Desde el principio de su dinastía, con Taizu (r. 960-976) y su hermano Taizong (r. 976-997), que acabó de afianzarla, los Song tuvieron que tolerar la presencia de pueblos que no eran chinos en el norte de China. La dinastía Liao (907-1119), que era anterior a la Song y la habían fundado los kitanes, poseía dieciséis prefecturas en el lado chino de la Gran Muralla. Para preservar su idiosincrasia, los Liao crearon instituciones dobles, dividieron el Gobierno entre una cancillería septentrional y otra meridional, y produjeron una civilización multicultural (china/asiática interior) que merece un tratamiento más completo del que podemos darle aquí. Las relaciones entre los Song y los Liao solían ser hostiles, pero ninguno de los dos Estados fue capaz de someter al otro. En 1005, los Song y los Liao llegaron a un acuerdo después de que el emperador Song, Zhenzong (r. 997-1022) hubiera emprendido personalmente una campaña contra los kitanes. Las negociaciones culminaron en un tratado que estipulaba la cesión de algunos territorios a la dinastía Song, intercambios diplomáticos, el comercio entre ambas partes y un acuerdo Song para enviar a los Liao seda y plata como tributo. Para la dinastía Song, el coste era considerablemente más bajo que el que habría sido necesario para financiar una solución militar.

Los Liao no eran los únicos vecinos problemáticos de los Song. En 1038 tuvieron que hacer frente a desafío llegado del oeste cuando el jefe de los pueblos

tangut, asentados en Ordos, organizó el Estado Xi Xia, que tuvo menos éxito que los Liao a la hora de contener las tensiones entre la sinificación y la conservación de las tradiciones de la estepa que anteriormente debilitaron a los Wei septentrionales y a otros Estados híbridos del norte. En 1038, los Xi Xia invadieron Shaanxi y en 1044 el emperador Song, Renzong (r. 1022-1063), firmó un tratado de paz con los Xi Xia similar al acuerdo anterior firmado con los Liao. Sin embargo, los Xi Xia continuaron siendo un problema militar para los Song hasta que los Jin conquistaron todo el norte de China (1115-1234).

Al principio, los Song acogieron de buen grado que los Jin se convirtieran en sus aliados, pero el intento de la dinastía de «utilizar a los bárbaros contra los bárbaros» acabó en desastre. Los dos últimos emperadores de la dinastía Song septentrional, Huizong (r. 1100-1126) y su hijo, el emperador Qinzong (r. 1126-1127), fueron capturados por los yurchen y trasladados a Manchuria, donde pasarían el resto de sus vidas. La dinastía pudo restablecerse en el sur, pero perdió el norte, la cuna de la civilización china, para siempre. El norte no volvió a estar bajo control chino hasta la fundación de la dinastía Ming en el siglo XIV (véase la ilustración 6.1).

La dinastía, consciente de sus peligrosos vecinos, concentró su atención militar y política en el norte. En el sur, tras los conflictos militares y las misiones diplomáticas del siglo XI, las relaciones con Vietnam adoptaron un perfil más o menos estable; la dinastía china trataba a Vietnam como un Estado tributario igual que el reino de Dali en Yunnan. A diferencia de las dieciséis prefecturas perdidas en el norte, y pese a algunas vanas ilusiones, las prefecturas reclamadas en Vietnam nunca volvieron a formar parte de China. Sin embargo, la dinastía mongol Yuan incorporó posteriormente Yunnan al imperio.

Gobierno y política

La organización del Gobierno Song se inspiró básicamente en la de la dinastía Tang, con la excepción de que las funciones civiles y militares estaban estrictamente separadas, con preferencia por las primeras. Aun así, los Song conservaron un enorme ejército equipado con armas sofisticadas y consiguieron resistir durante más de trescientos años a una temible sucesión de enemigos. El mantenimiento y sostén del estamento militar era caro, al igual que la financiación de una burocracia civil cada vez más grande. Naturalmente, los eruditos y los funcionarios Song discrepaban sobre las políticas económicas y fiscales tanto como lo hacían sobre los exámenes y las cuestiones relacionadas de política exterior y militar.

La política Song se veía complicada por el faccionalismo y las disputas internas, que normalmente no libraban partidos políticos estables y legítimos unidos por un programa común, sino facciones cuyos miembros podían compartir algunos compromisos políticos comunes, pero lo más probable es que estuvieran unidos por vínculos personales y alianzas temporales. Era típico que dichas facciones se acusaran entre sí de actuar movidas por intereses mezquinos y responsabilizaran a sus adversarias de provocar el faccionalismo, un fenómeno que casi todo el mundo consideraba perjudicial para el Estado.

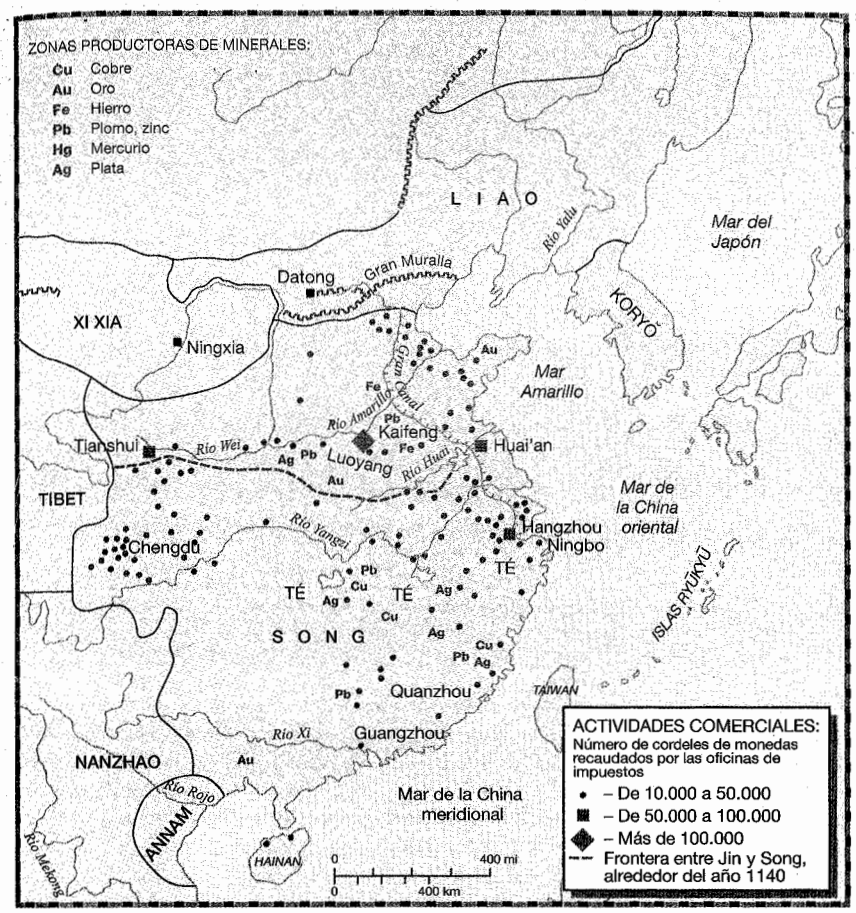


Ilustración 6.1. China durante la dinastía Song. Mapa político y comercial.

Todas las facciones trataban de obtener el apoyo del emperador, el cual era tan decisivo en la práctica como en la teoría ya que, al menos al principio, la desaparición de un contrapeso aristocrático sirvió para incrementar el poder del trono. Aun así, incluso los emperadores más decididos de la dinastía Song septentrional tendían más a manipular que a intimidar a sus funcionarios. Quienes perdían el favor imperial podían ser castigados con el exilio. El monarca más autoritario de la dinastía, Huizong, albergaba grandes ambiciones, pero acabó fracasando políticamente, y le debió su duradera fama a su sentido estético, su elegante caligrafía y las pinturas que llevaban su firma (ilustración 6.2). La dinastía produjo varios ministros autoritarios, incluido el mayor y más polémico reformador de China.

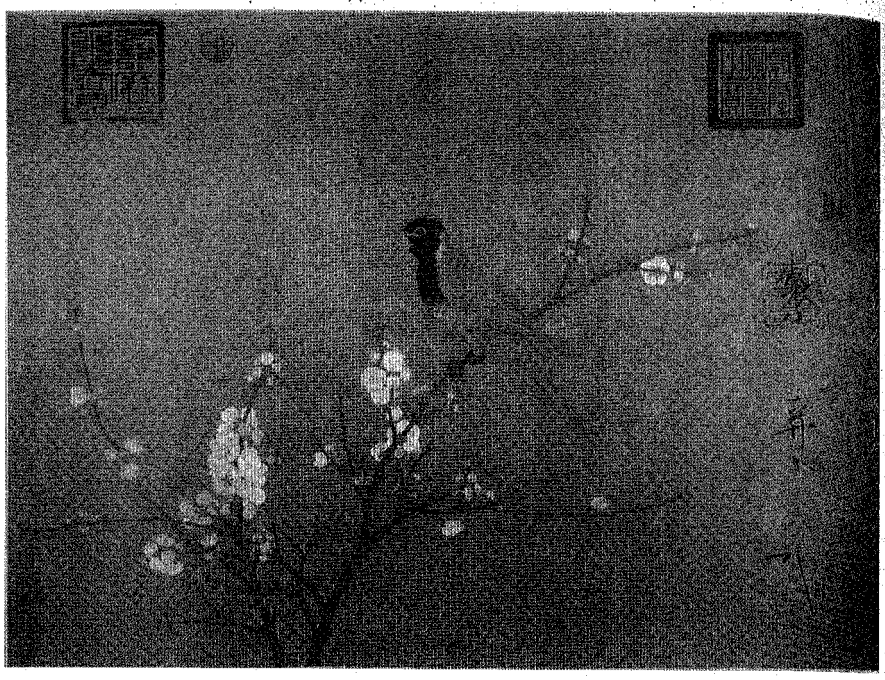


Ilustración 6.2. ***Periquito de cinco colores.*** **Atribuido al emperador Huizong, pero probablemente pintado para él, en lugar de por él, este periquito de cinco colores cuidadosamente dibujado, realista pero idealizado, ejemplifica el gusto del emperador y de la época por la elegancia y la precisión. Rollo colgante, colores sobre seda, 53 cm de altura (© 2005 Museum of Fine Arts, Boston).**

Wang Anshi

Wang Anshi (1021-1086) no fue el primer reformador de la dinastía Song. Ese honor le perteneció a Fan Zhongyan (989-1052), famoso por definir al auténtico confuciano como «alguien que, en primer lugar, se preocupa por los problemas del mundo y, en último, por disfrutar de sus placeres». Las reformas de Fan y de Wang formaban parte de un gran resurgimiento confuciano inspirado en ideales clásicos compartidos y fue fomentado por el movimiento de la «cultura antigua» (*guwen*), que comenzó durante la dinastía Tang (véase capítulo 5, p. 166), y aspiraba a transformar el Estado y la sociedad, además de la cultura y la literatura. Ambos aspiraban a acercar el Gobierno al ideal clásico y Wang, al igual que Fan, al principio se granjeó un apoyo generalizado entre los reformistas. Pero Wang fue mucho más lejos que su predecesor en la puesta en marcha de nuevos programas. Capaz de promover sus nuevas políticas cuando gozaba del apoyo del emperador Shenzong (r. 1067-1085), acabó enemistándose con sus contemporáneos más ilustres, el principal de ellos el máximo historiador de la dinastía, Sima

Guang (1019-1086), autor de *El espejo completo para ilustración del Gobierno* (*Zizhi Tongjian*). Otros de sus adversarios fueron el poeta y teórico de la cultura Su Shi (Su Dongpo, 1037-1101) y los hermanos Cheng, cuyas ideas ocuparían un lugar central en el «neoconfucianismo» (véase más adelante). La oposición a Wang inspiró algunos de los mayores logros de estos hombres y estimuló gran parte del «sutil arte de la disidencia» en la poesía y en la pintura expuesto por Alfreda Murck en su admirable libro.[3]

Una de las primeras medidas de Wang, sintomática de su reformismo económico, fue la creación de una comisión de planificación financiera (1069). Al igual que la creación de un sistema de comercio estatal (1072), estaba concebida para ahorrar dinero al Gobierno poniendo fin al monopolio de la contratación pública que detentaban los grandes comerciantes. El Gobierno, a partir de entonces, debía tratar directamente con pequeños proveedores que tenían derecho a recibir préstamos del Estado. Un ejemplo de la voluntad de Wang de innovar y de su disposición a delegar la autoridad es el «espíritu empresarial burocrático»[4] que fomentó al conceder la máxima discreción a los funcionarios de la Agencia de Té y Caballos para gestionar el monopolio del té de Sichuan.

Wang prefería las transacciones monetarias a negociar con productos. Los pagos de impuestos en efectivo sustituyeron al acostumbrado envío de provisiones a palacio (1073). También creó un impuesto para financiar la contratación de hombres que prestaran servicios en los gobiernos locales (1071), una función que antes estaba asignada de forma rotativa a las familias locales acomodadas, e incrementó la cantidad de monedas en circulación. No obstante, el aumento de la demanda generó una escasez de moneda.

Wang Anshi no descuidó la agricultura. Para salvar a los pequeños agricultores de los ruinosos intereses a corto plazo –entre el 60 y el 70 por ciento– que tenían que pagar por los préstamos durante los duros meses que transcurrían entre la siembra de la primavera y la cosecha del otoño, creó préstamos agrícolas –«dinero para brotes jóvenes»– con un interés máximo del 20 por ciento para la temporada (1069), pero las presiones para ganar dinero pronto eclipsaron el aspecto de ayuda social del programa. Para resolver el sempiterno problema de los registros fiscales defectuosos y los documentos fraudulentos, Wang encargó un registro catastral en 1072, pero también acabó siendo un fracaso.

Otro programa organizaba a la población en grupos de diez, treinta y trescientas familias para garantizar la responsabilidad colectiva en el mantenimiento del orden local, la recaudación de impuestos, el reembolso de los préstamos y el abastecimiento de hombres para una fuerza de seguridad local que también funcionaba como ejército de reserva. Otra medida concebida para recortar los enormes gastos militares de la dinastía consistió en adjudicar caballos a los campesinos. A cambio de mantenerlos, podían utilizarlos en tiempos de paz, pero estaban obligados a entregarlos al ejército en caso de que los necesitara. Este programa no tuvo en cuenta el hecho de que los caballos de granja no son buenos corceles militares.

Varios programas acabaron resultando inútiles porque fueron saboteados por funcionarios e incluso utilizados para oprimir a la misma gente a la que se suponía que debían ayudar. Era fundamental reformar la contratación de personal y la

administración. Wang trató de conseguir a los hombres que necesitaba cambiando el sistema de exámenes. Incluyó el derecho en el temario de las pruebas, ordenó que sus propios comentarios de los clásicos fueran las interpretaciones oficiales a las que debían atenerse los opositores en los exámenes y puso mucho énfasis en el clásico conocido como *Los ritos de Zhou* (*Zhou Li*) porque justificaba la reforma institucional y un Gobierno que penetrara profundamente en la sociedad. También trató de eludir todo el sistema de exámenes ampliando la universidad estatal y garantizando que sus licenciados accedieran directamente a la administración. Wang se dio cuenta de que la mayor parte del verdadero trabajo de Gobierno, especialmente a escala local, no lo realizaban los funcionarios civiles que prestaban un servicio temporal en un distrito o en una prefectura, sino una sub-burocracia de oficinistas, pequeños gestores y subordinados que se quedaban permanentemente en sus puestos. Estos hombres, que no compartían ni el estatus ni la cultura de los funcionarios, tenían pocas razones para no tratar de sacar el máximo beneficio posible por su trabajo. Despreciados por su reputación de corruptos, tendían a corromperse aún más para compensar el desprecio que sufrían. La política de Wang fue reducir su número, mejorar su salario, ponerles bajo una supervisión más estricta y brindar a los más capacitados de ellos una oportunidad de ascender a la burocracia regular.

La personalidad de Wang y el carácter intrusivo de sus medidas le granjearon numerosos enemigos. En 1076 ya había cesado. A mediados y finales de aquella década, su programa perdió impulso, pero no se produjo una reacción total hasta la muerte de su protector imperial, el emperador Shenzong. Más tarde hubo un ambicioso resurgimiento del reformismo con Huizong. Y posteriormente se retomaron de vez en cuando algunas medidas concretas parecidas a las de Wang Anshi, pero ningún ministro volvió a intentar hacer tantas cosas tan rápidamente. Su programa continuó siendo un ejemplo de lo que podía hacer un Gobierno y también de lo que no podía y no debía tratar de hacer. Tras la caída de la dinastía Song septentrional, pocos compartían la idea de Wang de un Gobierno activo que integrase a la sociedad y al Estado.

Como siempre, los acontecimientos políticos y económicos estaban estrechamente interrelacionados. La historia económica del período es variada y compleja, pero la dinastía Song fue, claramente, un período en el que se produjeron cambios económicos espectaculares.

La economía

Los cambios económicos del período Song fueron tan profundos, tanto cualitativa como cuantitativamente, que han sido calificados de revolucionarios. Tuvieron lugar en los tres ámbitos de la actividad económica: la industria, la agricultura y el comercio (véase la ilustración 6.1). De los tres, el crecimiento industrial alcanzó su cima durante la dinastía Song septentrional, mientras que el crecimiento agrícola y el comercial continuó incluso después de la pérdida del norte.

Se realizaron importantes progresos en la producción de muchos productos y avances considerables en la fabricación del papel y en todos los procesos rela-

Ilustración 6.3. ***Puente del arco iris*****, detalle del rollo de Qingming, de Zhang Zeduan. Rollo de mano, tinta y color claro sobre seda, mediados del siglo XI, 25,5 cm de altura. Los espectadores podían viajar a placer por la ciudad y el campo a medida que iban desplegando rollos como éste, un efecto que difícilmente puede experimentar un visitante moderno del museo, ya que ve la pintura completamente extendida tras una vitrina de cristal. Con frecuencia, como en este caso, un río dota a la obra de continuidad. El *Puente del arco iris* se asemeja al arco iris tanto en la forma como en el color. Para un análisis en profundidad de este famoso rollo, véase Heping Liu, *Painting and Commerce in Northern Song Dynasty China, 960-1126* (tesis doctoral, Universidad de Yale, 1997), capítulo 5 (© Colección del Museo del Palacio Imperial, Beijing).**

cionados con la producción de libros. Hubo progresos en el procesamiento de sal y notables novedades en la cerámica y en la ingeniería hidráulica. El procesamiento del té y la construcción de barcos adquirieron una nueva importancia. China desarrolló una de las industrias del carbón y del hierro más avanzadas del mundo. En el norte de China, la deforestación supuso el mayor incentivo para la producción de carbón. Gran parte de ese carbón acababa en los hornos que se empleaban para fundir el hierro extraído en una zona que trazaba un arco desde Hebei meridional hasta Jiangsu septentrional.

Gran parte del hierro y del metal se destinó a equipar a un ejército de más de un millón de hombres con espadas, y otras armas como flechas con puntas de acero, y diversos tipos de armadura. Las herramientas de hierro, especialmente el *tieda*, «un azadón puntiagudo con el aspecto de un rastrillo ahorquillado de hierro»,[5] contribuyeron a incrementar la productividad agrícola. Entre otros productos de

metales ferrosos figuraban las herramientas para carpinteros y para otros oficios, artículos de consumo como estufas, y objetos más pequeños, como clavos y agujas, además de brocas para perforar pozos y cadenas para los puentes colgantes. No obstante, la mayoría de los puentes eran de piedra o de madera. La ilustración 6.3 muestra un puente arqueado lo suficientemente elevado como para permitir que pasaran grandes barcos por debajo y lo bastante robusto como para soportar un tráfico intenso de personas y mercancías, además de numerosos puestos de venta. Es casi seguro que la ciudad dibujada con cuidadoso detalle en esta ilustración no es Kaifeng, como se ha pensado habitualmente, pero ejemplifica muy bien el crecimiento de ciudades llenas de vida y comercio.

La ciudad de Kaifeng nació como un centro de comercio y siguió funcionando como tal después de convertirse en la capital política. No sólo albergaba oficinas del Gobierno, guarniciones, almacenes y arsenales, sino también empresas privadas textiles, tiendas de medicinas y productos químicos, astilleros, distribuidores de materiales de construcción, etcétera. También disponía de un próspero sector hotelero y hostelero. A diferencia del trazado simétrico y organizado de la capital de la dinastía Tang, Kaifeng creció de forma orgánica. Las calles bulliciosas reemplazaron el viejo sistema de barrios cerrados y la población traspasó las murallas de la ciudad cuando sus habitantes buscaron un respiro a la congestión urbana.

Los habitantes de las ciudades Song no se libraron de los aspectos más lúgubres de la vida urbana. Los mortíferos incendios eran una amenaza constante. En Kaifeng había un puesto de guardia cada 45 m, se construyeron torres de vigilancia, con cien soldados bomberos en cada una de ellas, y se instalaron enormes contenedores de hierro que siempre estaban llenos de agua. Pese a estas precauciones se declaraban a menudo incendios destructivos. La delincuencia también era una realidad de la vida urbana. La población tenía que estar prevenida ante los timadores que pretendían hacer pasar el plomo por oro, atracadores contra los que los mercaderes necesitaban una protección policial especial y todo tipo de delincuentes de poca monta que trataban de ganarse la vida como podían. Para aquellos que no podían costearse una vida decente, ya fuera de forma honrada o no, la ciudad seguía ofreciendo algunas ventajas que no tenía el campo. En ocasiones especiales, se repartían limosnas públicas. Había hospitales y dispensarios estatales y casas de acogida para los ancianos, los decrépitos y los huérfanos. Si ocurría lo peor, quienes morían en la pobreza al menos tenían el consuelo de saber que se les enterraría adecuadamente aunque no tuvieran parientes que pudieran pagarlo.

Algunas de las empresas mineras y manufactureras funcionaban a gran escala y empleaban a cientos de trabajadores, mientras que otras compañías no eran más que pequeños talleres. Había diferentes tipos de intermediarios que facilitaban las transacciones comerciales, y numerosos negocios estaban organizados en gremios o asociaciones que supervisaban las condiciones del comercio y también hacían las veces de intermediarios entre sus miembros y el Gobierno. Como en la Europa medieval, a menudo –aunque no siempre– los miembros de la misma profesión o gremio abrían sus negocios en la misma calle o barrio de la ciudad.

El aumento de las cosechas agrícolas sustentaba el crecimiento de la industria y de las ciudades. Al mismo tiempo, la apertura de nuevos mercados para los pro-

ductos del campo estimulaba el desarrollo de la agricultura, que en esa época tenía que alimentar a una población de más de cien millones de habitantes. El tamaño de las cosechas se vio incrementado por el empleo de mejores aperos de labranza, los avances en el control del agua, un uso más generalizado de los fertilizantes y el desarrollo de nuevas variedades de arroz. Más tarde, sería común en el sureste que un arrozal produjera dos cosechas anuales, ya fueran dos de arroz o una de arroz seguida de otra de trigo o judías sembradas en el campo después de haberlo drenado.

La vida en el campo era dura, pero también podía ser agradable. Así es como un poeta de la dinastía Song septentrional posterior describe la vida en su pueblo natal:

> Al cantar el gallo el pueblo entero se levanta.
> Se prepara para emprender el camino hacia los campos:
> recuerda a la esposa que se asegure de preparar algo de mijo,
> grita a los niños que cierren la puerta detrás de nosotros.
> La pala y el azadón reflejan la luz de la mañana,
> las risas y el bullicio se entremezclan en el camino.
> Los charcos de la noche anterior mojan nuestras sandalias de paja,
> ¡aquí hay una flor silvestre para colocar en tu moño!
> La luz clara se abre paso a través de la bruma lejana,
> los cielos de la primavera son ahora frescos y alegres.
> Las magnolias cubren las ondulantes colinas,
> en los campos vacíos, un faisán brocado se acicala.
> Los jóvenes han venido como veloces nubes,
> un anciano que parece una lechuza se sienta solo en cuclillas.
> La tierra amarilla reluce con la lluvia que ha caído,
> las nubes de polvo vuelan arrastradas por el viento.
> Poco a poco el pueblo entero se va reuniendo
> y envía saludos de un campo a otro.
> Los augurios dicen que será un buen mes,
> ¡sigamos trabajando, desde el amanecer hasta el ocaso![6]

El crecimiento económico rara vez beneficia a todos por igual, ya sea en el campo o en la ciudad. No impidió tampoco la corrupción, que a la larga perjudicó a quienes eran demasiado pobres para permitirse el pago de sobornos o regalos. Tampoco impidió que los ricos acumulasen más propiedades aprovechándose de los numerosos campesinos que no poseían suficientes tierras para mantener a sus familias o a sí mismos y se veían obligados a trabajar como aparceros o vasallos en condiciones de inferioridad jurídica. Pese a las reformas de Wang Anshi, los campesinos seguían estando abrumados por unos impuestos desiguales y unos intereses de los préstamos desorbitados. Las insurrecciones rurales fueron poco comunes durante la dinastía, pero en la década de 1120 hubo disturbios y rebeliones. Muchas de las cosas buenas que Huizong consiguió al construir escuelas y patrocinar fundaciones se echaron a perder por la pesada carga de los impuestos y las exacciones del Gobierno. Eran especialmente famosas las demandas del emperador de plantas, piedras y productos poco comunes. Además, durante su reinado se produjo el patrocinio imperial más ambicioso del daoísmo.

El panorama religioso

Los emperadores Song favorecieron el daoísmo desde el principio. Aproximadamente un siglo antes del reinado de Huizong, Zhenzong, el emperador que comandó personalmente el ejército contra los Liao, lo promovió a gran escala, patrocinando la recopilación de textos daoístas, la celebración de ceremonias daoístas y la construcción de edificios daoístas al tiempo que proclamaba que la dinastía imperial descendía del Emperador Amarillo –un mítico rey sabio según una tradición que se remontaba a una época anterior a los Han– y reverenciaba los «textos celestiales» de origen supuestamente sobrenatural. El emperador patrocinó viejas sectas como la de los Maestros Celestiales y la de Shanqing y también introdujo nuevas deidades. En su análisis sobre los proyectos daoístas de Zhezong, Edward L. Davis ha descrito la transformación del Asesino Negro, un dios feroz con ojos furiosos y el cabello desgreñado que cabalga un dragón y lleva una gran espada, que, de ser «el dios oscuro y militarista de un culto del siglo X, pasó a ser el Señor Perfeccionado que figuraba en un texto del siglo XI, hasta convertirse en un ministro que ayuda al Emperador de Jade y se erige en defensor de la dinastía Song», y ha señalado que dicha transformación fue comparable a «la de la élite militar de los reinos del siglo X, que se convirtieron en los sirvientes burocráticos de los emperadores del siglo XI».[7] Davis vincula lo que ocurría en la corte con las prácticas de los maestros rituales daoístas, que mantenían contacto con los médiums y los exorcistas del budismo tántrico, copiándose los unos a los otros y compitiendo por el favor de la élite.

Huizong fue mucho más lejos que Zhezong. Empezó concediendo prioridad a los daoístas sobre los budistas y acabó tratando de convertir a los budistas en daoístas, e incluso ordenó que se cambiara el nombre de Buda por el de «El Inmortal Dorado de la Iluminación». El emperador recurrió a practicantes de todo el imperio para que recopilaran textos y financió la primera edición impresa del canon daoísta. Con el tiempo, Huizong fue convenciéndose de que ocupaba un lugar elevado en el universo y acabó proclamándose una encarnación del «Gran Emperador de Larga Vida» o «Señor Imperial del Reino Supremo», encargado de la salvación del reino. Estaba tan convencido de su propia sacralidad, que ordenó que se recalibrasen las cinco notas musicales de la escala china usando la longitud de sus dedos como medida.

Si bien es cierto que el patrocinio del emperador ayudó al daoísmo, éste también contaba con múltiples puntos fuertes. Durante la dinastía Song, se crearon varias sectas nuevas, pero el acontecimiento que más repercusión tuvo ocurrió en Jin, cuando Wang Zhe (1112-1170) enseñó que el daoísmo, el confucianismo y el budismo eran igualmente valiosos e hizo hincapié en nutrir tanto la propia naturaleza como la propia fuerza vital. La secta de la Realización Celestial, fundada por Wang, sigue activa en la actualidad, con sede en el Templo de la Nube Blanca de Beijing.

Quizá la mayor fortaleza del daoísmo sea su capacidad de admitir dioses locales en su panteón y la energía de sus maestros rituales locales. Entre éstos, ocuparon un lugar destacado durante la dinastía Song meridional los practicantes de los ritos del trueno, que posiblemente emplearan la pólvora –el documento más anti-

guó de la fórmula de la pólvora data de 1044–. En un momento en el que proliferaron los cultos locales con una auténtica «explosión de deidades»,[8] tanto los dioses como los practicantes estaban obligados a demostrar qué podían conseguir.

Las deidades que contaban con un apoyo lo bastante sólido, entusiasta e influyente podían aspirar al reconocimiento oficial e incluso a recibir un título oficial. Una importante ventaja de los daoístas que los diferenciaba de sus rivales era su acceso a todos los recursos de una burocracia celestial, tal y como revelaban sus textos sagrados. Pero no estaban solos. Los dioses locales, profundamente arraigados, que prometían a sus seguidores una relación más personal y no burocrática, representaban una tendencia compensatoria estudiada por Robert Hymes, quien ha caracterizado la religión durante la dinastía Song como «el lugar de encuentro de relativamente pocos prejuicios comunes, una variedad extremadamente amplia de tradiciones, dioses, rituales y fieles, y varios organismos organizados o semiorganizados que competían para imponer el orden en medio de toda aquella diversidad».[9]

Algunas de estas organizaciones eran budistas y fueron creadas no sólo por monjes, sino también por líderes laicos cuando el budismo creció y prosperó tanto, hasta el punto de calificar a la dinastía Song de su «edad de oro». No cabe duda de que es cierto en el caso del Chan, que se basó en las tendencias doctrinales de la dinastía Tang para crear su propia identidad sectaria e idear unas estrictas y detalladas reglas monásticas que afectaban a todo el día, desde la forma en que había que lavarse la cara y los dientes por la mañana, y la orden de dormir apoyado en el costado derecho, hasta reglas para el baño, el inodoro y la comidas. Los templos Chan llegaron a ser los más numerosos del país. En el norte también prosperó el Chan, el monasterio de Shaolin sólo era uno más de los diversos centros Chan, y Xingxiu (1161-1246), «el anciano de los mil pinos», que también conocía muy bien el confucianismo, desempeñó un papel fundamental en el desarrollo de la influyente escuela Chan «septentrional». Fuera de China, el Chan llegaría a tener una presencia importante en Corea y Japón.

La influencia del Chan fuera del templo era múltiple. Sus pintores valoraban la expresividad y la espontaneidad, y algunos de ellos desarrollaron un estilo sin trabas y espontáneo en Sichuan a finales del siglo IX, cuyo mejor representante fue Wang Mo («tinta-Wang»), que elaboraba sus pinturas salpicando tinta sobre seda, normalmente cuando estaba borracho. Los maestros Chan de esta técnica consistente en salpicar tinta hacían su trabajo a toda prisa y a menudo destruían lo que no salía bien, pero nunca se esforzaban, ya que creían que la inspiración artística, como la iluminación religiosa, llega en un destello. Uno de los temas favoritos de los pintores Chan era el de un par de ermitaños de la época Tang con expresiones de locura divina: Han Shan («Montaña Fría»), que es famoso por su poesía, y Shide, que trabajaba en la cocina de un monasterio y normalmente aparece con una escoba en las manos. Los mejores pintores Chan de la dinastía Song meridional disfrutaron de tantas libertadas en los temas como en el estilo. Para Mu Qi, seis caquis podían reflejar la verdad tan fielmente como cualquier retrato de Buda. El famoso retrato de Li Bai pintado por Liang Kai (véase la ilustración 6.4) sugiere que él y el poeta Tang eran espíritus afines.

Junto al Chan, prosperó intelectual e institucionalmente la resurgente secta de Tiantai. La importancia de Guanyin es patente en las figuras doradas de madera

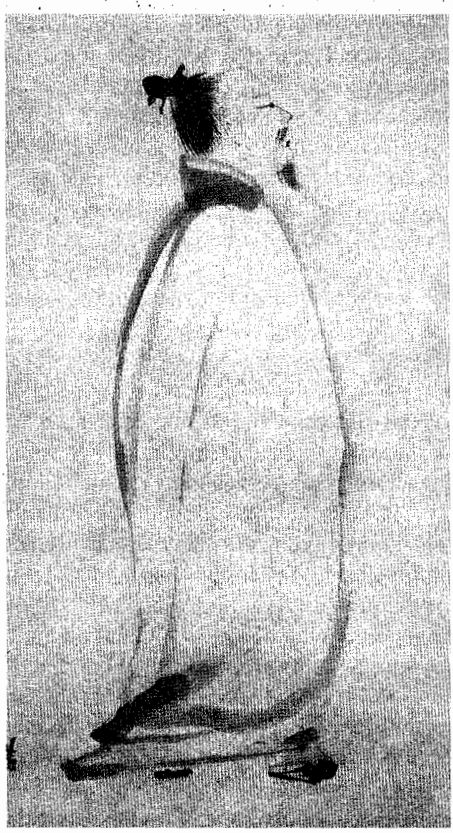


Ilustración 6.4. Liang Kai, *Li Bai*. Tinta sobre papel, mediados del siglo XIII, 79 cm de altura. La mayoría de las pinturas de inspiración Chan de artistas como Mu Qi y Liang Kai se conservan en Japón, donde siguen siendo influyentes y muy apreciadas (© TNM Image Archives, http://TnmArchives.jp/).

del bodhisattva sentado en una postura de «reposo real», con una pierna alzada sosteniendo un brazo. Estas figuras, que se hallaban en templos más exquisitos y refinados que los de sus predecesores de la dinastía Tang y que por lo general estaban coronados por tejados elegantemente curvos, figuran entre los mejores productos de la última fase del arte budista. Aunque no es el centro de atención, Guanyin también está presente entre las figuras de los acantilados de Dazu, en Siquan, uno de los lugares donde los elementos autóctonos y tántricos se combinaron en una tradición local única. En general, la creencia en el karma y en la acumulación de mérito llegó a arraigar en toda la cultura.

El resurgimiento confuciano

Las ceremonias, los ideales políticos y las enseñanzas morales confucianas nunca se abandonaron, pero una serie de novedosas circunstancias insufló una vida nueva a la tradición. Los defensores de la reforma literaria y política vinculados al movimiento *guwen* fueron una importante fuente de energía desde el principio. Entre quienes acudieron al Gobierno con la esperanza de hacer realidad sus ideales, figuraban Wang Anshi y también su acérrimo enemigo, Sima Guang. Sima tuvo el aplomo y la visión necesarios para hacer algo que nadie había intentado hacer desde la dinastía Han: un estudio de prácticamente toda la historia china –empezando donde terminaba el *Zuozhuan*, una crónica clásica del período cubierto por los *Anales de Primaveras y Otoños*–, en lugar de limitarse a una sola dinastía. El titulo de Sima, *El espejo completo para ilustración del Gobierno*, refleja su preocupación por el Estado junto a su convicción de que un conocimiento adecuado del pasado es una guía indispensable para el presente. Distanciándose de sus precedentes, incluyó en la obra final el análisis sobre las discrepancias que había hallado entre las diferentes fuentes y sus razones para elegir una versión de un hecho en lugar de otra. Esta metodología estaba en consonancia con un nuevo y generalizado espíritu de relectura y reconsideración de los textos antiguos.

El sistema de exámenes, junto con el énfasis en la comprensión correcta de la tradición como una guía para la política y la vida, entrañaba un compromiso con la educación. El propio Confucio se convirtió en un maestro cuando no logró encontrar un gobernante que llevara sus ideas a la práctica. Por tanto, no es casualidad que el resurgimiento que experimentó el confucianismo durante la dinastía Song estuviera acompañado de una proliferación de escuelas: colegios públicos en la dinastía Song septentrional y academias privadas en la Song meridional. Muchas de estas academias adoptaron ideas que aparecieron por primera vez en el siglo XI pero no adquirieron importancia hasta el XII (véase «El neoconfucianismo»). El crecimiento de las escuelas estimuló y al mismo tiempo fue estimulado por la difusión de la imprenta.

Poesía y pintura

Una enorme cantidad de poemas de más de nueve mil autores de la dinastía Song han sobrevivido gracias a la pintura. El poema citado anteriormente es un ejemplo del estilo antiguo de versos de cinco caracteres. Se escribieron muchos poemas hermosos empleando las formas antiguas, incluidos los de Su Shi, un exponente versátil y con un espíritu abierto del lugar central que ocupaba la creatividad cultural. Su también es famoso por extender la forma poética de las letras de canciones (*ci*). Estos poemas escritos para ser cantados, de los que sólo se conservan los títulos, requerían un gran talento para adaptar las palabras a la música, pero permitían una libertad poco común en la dicción y empleaban expresiones coloquiales. En realidad, el talento de Su Shi no estaba limitado por ninguna forma determinada. Quizá sus obras más famosas sean dos rapsodias (*fu*) sobre el

Acantilado Rojo, el escenario de una crucial batalla que se libró durante el período de los Tres Reinos. También escribió muchos poemas sobre la amistad, la bebida y la naturaleza. Al igual que otros poetas de la dinastía Song, conocía y amaba la literatura del pasado, pero también aplicó a ella un espíritu crítico. Por ejemplo, es difícil que sus contemporáneos compartieran su opinión sobre el poeta de la dinastía Tang, Meng Jiao, enormemente respetado y querido, pero sin duda sonará familiar a cualquiera que haya hecho el esfuerzo de leer un poema sólo para descubrir que la recompensa no estaba a la altura de dicho esfuerzo:

Lectura de la poesía de Meng Jiao. Primero de dos poemas
Es de noche y leo poemas de Meng Jiao,
los caracteres son tan finos como el pelo de una vaca.
Junto a la fría lámpara, mis ojos se nublan y dan vueltas.
Rara vez encuentro buenos pasajes
–flores solitarias que sobresalen en el fango–,
pero más palabras difíciles que en las *Odas* y en *Li sao*
–un revoltijo de rocas que obstruye la corriente clara
y provoca rápidos demasiado veloces para remar.
Mi primera impresión es comer pequeños pescados
–no vale la pena el esfuerzo para conseguir algo–,
o hervir pequeños cangrejos de ciénaga
y acabar sólo con pinzas vacías.
Puede que compita con los monjes en refinamiento,
pero nunca igualará a su maestro Han Yu.
La vida del hombre es como el rocío de la mañana,
una llama que va consumiendo el aceite noche tras noche.
¿Por qué habría de forzar mis oídos
para escuchar los chillidos de este insecto otoñal?
Mejor dejar a un lado el libro
y beber mi copa de vino blanco como el jade.[9]

Su Shi formaba parte de un círculo de talentosos amigos dedicados a la poesía, la caligrafía y la pintura, las tres artes de los caballeros letrados, que a menudo escribían sus poemas en pinturas, combinando de ese modo las tres en una sola obra. El propio Su veía una estrecha relación entre la poesía, «imágenes sin forma», y la pintura, «poemas sin palabras».[10] La rama de bambú atribuida a Wen Tong y reproducida en la ilustración 6.5 muestra lo que el pintor puede conseguir usando la tinta y el pincel de calígrafo. El bambú era uno de los temas favoritos de los pintores y de los poetas. Sima Guang plantó algunos en su famoso «Jardín del goce solitario», en Luoyang. Por desgracia, este jardín desapareció hace mucho tiempo, pero tenemos a Robert E. Harrist Jr. para guiarnos por otro jardín del siglo XI.[11]

La nueva época suscitó nuevas ideas. El logro más elevado del arte de la dinastía Song fue la pintura paisajística. Los artistas Song produjeron obras clásicas cultivando estilos que habían aparecido por primera vez durante las Cinco Dinastías, entre la Tang y la Song. Fan Kuan (c. 960-c. 1030) trató de abarcar toda la naturaleza en su obra (véase la ilustración 6.6). En ella podemos observar la

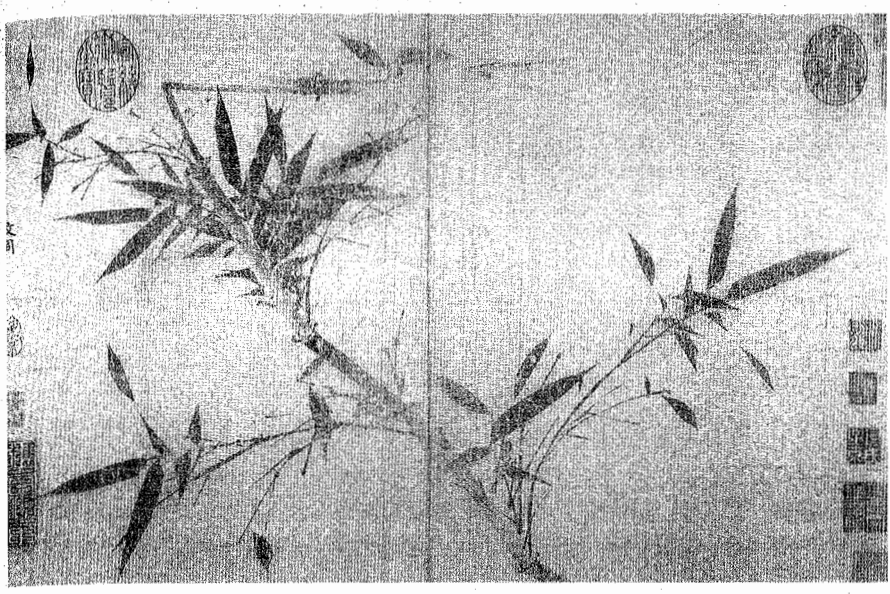


Ilustración 6.5. ***Una rama rota de bambú*, atribuido a Wen Tong. Hoja de álbum, tinta sobre papel, 48,31 × 31 cm (© Museo Nacional del Palacio, Taiwan, República de China). Merece la pena citar en su totalidad el análisis de Roger Goepper (*The Essence of Chinese Painting* [Boston, Boston Book and Art Shop, 1963], p. 134):**

> **Todos los elementos han sido dibujados con un trazo único y seguro del pincel: las partes del tronco y las ramas con un firme y elástico pincel de escritura (*ganbi*), con el cual la mano puede sentir la contrapresión de su ligera punta; las hojas, con un pincel más suave y blando (*shuibi*), que cede dócilmente a la más ligera presión de la mano. La interacción de las formas gráficas derivada de esas dos técnicas determina en gran medida la impresión general que transmite la pintura, y los elementos individuales se entremezclan en una composición llena de tensión y vitalidad. El movimiento diagonal ascendente del tronco encuentra su contrapunto en las ramitas más pequeñas, mientras que el repentino quiebro desvía el impulso de la esquina superior izquierda y hace que se desvanezca en el espacio vacío más extenso de la composición. Al mismo tiempo, ese quiebro introduce un elemento de sorpresa y excitación en la composición, desestabiliza el armonioso bambú y determina su suerte, como sucede con las personas. Los puntos fijos de la composición se hallan, por un lado, en los nudos del tronco, acentuados por pequeños toques de pincel y, por el otro, en las zonas de irradiación formadas por el juego rítmico de las puntas de las hojas superpuestas.**

clásica perspectiva china con la superficie del cuadro dividida en tres planos, uno cercano y otro lejano, y el del medio ocupado por agua o niebla. Mientras que en pinturas anteriores la naturaleza servía de escenario para el hombre, aquí se ha reducido al hombre a sus dimensiones correctas. Un camino invita al espectador a entrar en la pintura y a contemplar la grandiosidad de la naturaleza.

Ilustración 6.6. Fan Kuan, *Viaje entre torrentes y montañas*. Rollo colgante, tinta y color ligero sobre seda, 62,2 × 129,6 cm. La impresionante perspectiva, la fuerza y los tonos oscuros han sustituido la riqueza de color, las líneas claras y el encanto decorativo de las pinturas paisajísticas de períodos anteriores (compárese con la ilustración 5.9) (© Museo Nacional del Palacio, Taiwan, República de China).

Fan era un septentrional. En el sur, maestros como Dong Yuan (fallecido en 962) y su discípulo Juran (flor. c. 975) representaron los paisajes montañosos más suaves y sugerentes de su región y fundaron otra influyente tradición. La diferencia entre los pintores meridionales y septentrionales no era sólo una cuestión de tono y técnica, sino que, como Richard M. Barnhart ha sugerido sobre Dong Yuan, «el maestro meridional deseaba meditar sobre la tierra, como un poeta; los maestros septentrionales trataron de dramatizarla».[12]

La dinastía Song meridional (1127-1279)

La dinastía Song perdió la región del norte pese al despliegue de catapultas, lanzallamas y artefactos incendiarios fabricados con pólvora. La dinastía siguió adelante con un hijo de Huizong conocido como Gaozong (r. 1127-1162), que se vio obligado a huir de las tropas yurchen y a refugiarse en unas islas frente a la costa del sureste antes de que cambiara el curso de la guerra. En 1138, Gaozong declaró Hangzhou «capital provisional» y en 1142 firmó un acuerdo de paz con los Jin. El año anterior había muerto en prisión Yue Fei (1103-1141), uno de los generales más célebres de China, a quien todavía se ensalza en la actualidad como un héroe que pagó su patriotismo con la vida. Qin Gui (1090-1155), el ministro que maquinó la muerte de Yue y consiguió la paz, por el contrario, es despreciado como el prototipo de traidor. Más tarde, se erigieron junto a la tumba de Yue Fei, al lado del lago Occidental de Hangzhou, estatuas de hierro que representan a Qin Gui y a su mujer encadenados. En el pasado, los visitantes expresaban su desprecio escupiendo a las estatuas, pero ahora se ha prohibido hacerlo.

En el tratado de 1142, la dinastía Song aceptó que el río Huai fuera su frontera septentrional, accedió a realizar pagos anuales a los Jin y les reconocieron como sus superiores. No obstante, las relaciones entre ambos Estados continuaron siendo tensas. Los enfrentamientos estallaron de nuevo entre 1161 y 1165 y lo que salvó a la dinastía una vez más fue la superioridad de su flota, tanto en el mar como en el río Yangzi, donde se imponían sus barcos de ruedas de paletas fácilmente maniobrables, que abordaban a los buques enemigos o lanzaban cohetes de pólvora para incinerarlos. Tras un período de coexistencia hostil, la guerra fría se convirtió de nuevo en una guerra activa entre 1206 y 1208. En esta ocasión, la guerra no terminó hasta que la dinastía Song entregó a los Jin la cabeza cortada del ministro responsable de haberla iniciado. El Estado yurchen se fue sinificando poco a poco a lo largo del siglo XII, adoptando el sistema de exámenes y otras instituciones chinas, pero esto no indujo a que la dinastía Song considerara con más simpatía a sus vecinos del norte.

De ese modo, al Gobierno la dinastía Song meridional no le molestó en absoluto que emergiera en el norte la nueva potencia mongol que desafió a los Jin. Cuando los mongoles destruyeron a los Jin y ocuparon el norte de China en 1234, la situación de la dinastía Song se volvió precaria. En cualquier caso, la dinastía sobrevivió cuarenta años más, en gran medida gracias a su poderío marítimo y a sus eficaces fortalezas en las montañas. Cuando llegó el fin, lo precipitó la traición naval.

Las ciudades y el comercio de los Song meridionales

La pérdida del norte supuso un duro golpe político y psicológico para la dinastía, pero las pérdidas económicas fueron mucho menos graves, porque para entonces al menos dos terceras partes de la población y de la riqueza de China se hallaban en el sur.

El comercio era el responsable de gran parte de esa riqueza y se vio potenciado gracias al empleo de papel moneda, una innovación china que se originó en Sichuan con la circulación de certificados privados de depósitos avalados por fondos guardados en tiendas privadas. En el siglo XI, el Gobierno emitió papel moneda por vez primera. Aquellos billetes funcionaban bien siempre y cuando estuvieran garantizados adecuadamente por bienes o especies –dinero en efectivo–. Sin embargo, el Gobierno no pudo resistir la tentación de emitir más papel moneda del que podía respaldar con unas reservas sólidas. Cuando esto se supo, se depreció el valor de los billetes.

Una gran parte del comercio de China, tanto interno como externo, se efectuaba con barcos, ya que era menos costoso transportar las mercancías por ríos y canales que acarrearlas por tierra. Los buques oceánicos eran grandes y podían llevar a varios centenares de hombres. Navegaban con la ayuda de la brújula, un instrumento resultado del tradicional conocimiento chino del magnetismo. La tecnología naval también estaba avanzada en otros aspectos. Entre los mecanismos figuraban «mamparos herméticos, cámaras de flotación, defensas de bambú en la línea de flotación, anclas flotantes para mantenerlos firmes durante las tormentas, timones axiales en lugar de remos de dirección, arbotantes y orzas de deriva, remos para ser utilizados en bonanza, palas para extraer muestras del lecho marino, cuerdas para sondear y determinar la profundidad del agua [...] y pequeños cohetes propulsados por pólvora para defenderse».[13] Los barcos mercantes se podían transformar para uso militar. La superioridad de su armada fue fundamental para la seguridad militar de la dinastía Song meridional.

Las ciudades comerciales del sur eran famosas por su prosperidad, su acelerado ritmo de vida y la supuesta frivolidad y desvergüenza de sus habitantes. La ciudad más grande era Hangzhou. Situada entre el río Yangzi –con el que estaba comunicada a través de canales– y los puertos internacionales de la costa sureste, era un centro de Gobierno y de comercio donde residían mercaderes y funcionarios. Flanqueada por el río Zhe y el lago Occidental, Hangzhou era una ciudad llena de puentes y canales. Se podía encontrar todo tipo de mercancías a la venta, desde productos de primera necesidad hasta artículos de lujo. Los comerciantes de aceitunas, cangrejos, jengibre, castañas de agua y naranjas tenían sus propios gremios, al igual que, entre otros, los sombrereros, los orfebres y los cordeleros. También había numerosas boticas, entre ellas la Farmacia Siempre Honrada. Entre los innumerables negocios familiares que ofertaban sus mercancías figuraban la Tienda de Cepillos de Dientes de la Familia Lin, el Almacén de Velas de la Familia Tong, el Almacén de Cinturones de la Familia Niu o la Tienda de Papelería Funeraria de la Familia Xu. Había floristerías, tiendas de abanicos, librerías y minoristas que vendían perlas, jade, seda fina e incluso piel de rinoceronte. Entre las diversiones que ofrecía la ciudad se incluían exquisitos res-

taurantes, teterías, teatros y baños. También proporcionaba entretenimiento una multitud de intérpretes populares, maestros de ajedrez, adivinos, acróbatas, cuentacuentos y titiriteros, así como numerosas trabajadoras de la profesión más antigua del mundo, damas «sumamente hábiles y expertas en el empleo de palabras cariñosas y caricias»,[14] como contaba Marco Polo, cuyo testimonio sobre la vida de la ciudad tras la conquista de los mongoles, cuando ya no era la capital, suele ser fiable, aunque no esté necesariamente basado en la observación personal. Fuera de la ciudad, las colinas circundantes y sus templos budistas brindaban la oportunidad de disfrutar de excursiones de placer. Uno de los pasatiempos favoritos, tanto entonces, como ahora, era pasear en barca y celebrar fiestas en el lago Occidental.

Quanzhou, en Fujian, desplazó entonces a Guangzhou (Cantón) como el puerto principal y se convirtió en «el emporio del mundo»,[15] con una hermosa mezquita para la población árabe y un perfil urbano dominado por dos pagodas decoradas con escenas del Ramayana, la epopeya india tan apreciada en todo el indianizado Sureste Asiático. Hasta 1160, cuando algunas consideraciones monetarias provocaron un cambio de política, el Gobierno, que obtenía unos ingresos considerables del comercio exterior –gracias a los aranceles, las licencias, los impuestos sobre las ventas y los tránsitos, etc.– fomentó el comercio de ultramar ocupándose del mantenimiento de puertos y canales, construyendo rompeolas, erigiendo faros, gestionando almacenes, abriendo hoteles y recompensando a los comerciantes que atrajeran a barcos extranjeros a los puertos chinos. Entre las principales importaciones se hallaban perfumes y medicamentos, textiles, minerales y diversos artículos de lujo. Las exportaciones más importantes incluían sedas, metales –especialmente las monedas de cobre que se exportaban a Japón y se podían encontrar tan lejos como en Somalia y Zanzíbar– y la cerámica. El Gobierno fomentaba de forma activa la exportación de esta última y el descubrimiento de fragmentos de cerámica de la dinastía Song, no sólo en toda Asia meridional y sureste de Asia, sino también en Oriente Medio y a lo largo de la costa oriental de África, es una prueba de la gran popularidad de los productos Song. Sería el precursor del posterior comercio de exportación que convirtió la palabra *china* en sinónimo de *porcelana*.

Las artes literarias y visuales

Los hombres y mujeres de la dinastía Song eran grandes coleccionistas. Una de las consecuencias de ello fue la recopilación académica de varios magníficos compendios de datos históricos y de la naturaleza. Otra fue la colección de arte del gran palacio de Huizong, así como las de plantas, aves y animales raros de su espléndido y costoso jardín. Pero también había colecciones privadas mucho más humildes. Li Qingzhao (1094-c. 1152) describió lo mucho que disfrutaban ella y su marido de su colección de libros antiguos y de arte, que empeñaban alguna ropa para comprar calcos grabados y fruta y disfrutar juntos en su casa antes de que la guerra pusiera fin a todo aquello. La descripción de Li está escrita en prosa, pero ella es más famosa por su poesía. A continuación describe el festival de otoño, que

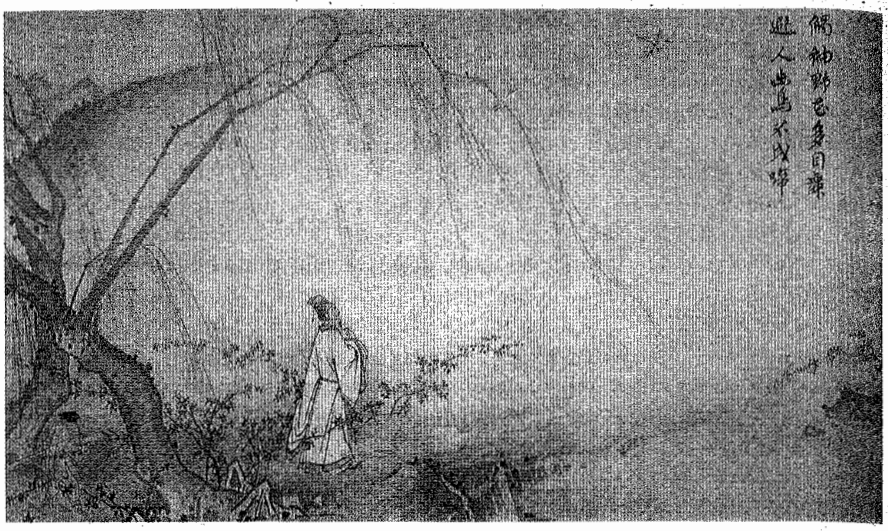


Ilustración 6.7. Ma Yuan era conocido como «Ma en una esquina» debido a su tendencia a concentrar sus composiciones en una esquina. La escena del erudito contemplando y disfrutando tranquilamente la naturaleza tiene encanto, pero carece de la grandeza de Fan Kuan (véase la ilustración 6.6) (© Museo Nacional del Palacio, Taiwan, República de China).

se celebraba el noveno día del noveno mes, en un poema que contiene alusiones a su poeta favorito, Tao Qian, alusiones que sus contemporáneos, al igual que los lectores atentos del capítulo cuatro de esta obra, reconocerán de inmediato:

> Las nieblas, nubes espesas, son tristes todo el día,
> de la cabeza del animal de oro brota incienso.
> Es una vez más el Festival del Doble Nueve,
> sobre la almohada de jade, a través de la cortina de gasa,
> el frío de la medianoche comienza a filtrarse.
> Junto a la cerca del este bebo una copa tras el crepúsculo,
> fragancias furtivas invaden mi manga.
> No digáis que uno no puede quedar abrumado:
> cuando el viento del oeste levanta la cortina
> soy más frágil que el crisantemo amarillo.[16]

Otros poetas Song meridionales escribieron profusamente sobre temas demasiado numerosos para enumerarlos, entre los que figuran elocuentes quejas sobre la política pacifista del Gobierno: «Los caballos estabulados mueren por la obesidad; las cuerdas sueltas se rompen en el arco».[17]

Los pintores que vivieron tras el período de maestros formidables como Fan Kuan eran conscientes de que no era posible repetir los logros clásicos. Una so-

Ilustración 6.8. Xia Gui, *Una vista pura y remota de ríos y montañas*. Fragmento de rollo de mano, tinta sobre papel, 46,41 cm de altura. Muchos han imitado el estilo de Xia, pero muy pocos han sido capaces de emular la sutileza y la fuerza de su pincelada, capaz de animar la austeridad de sus composiciones (© Museo Nacional del Palacio, Taiwan, República de China).

lución era pintar una parte de la naturaleza en lugar del todo, por ejemplo una rama que representara al árbol. Ma Yuan (c. 1160-c. 1225) fue uno de los que lo hizo. La ilustración 6.7 muestra a un caballero erudito en comunión con la naturaleza. Ma era muy apreciado en Japón, al igual que Xia Gui (c. 1190-1230).

Una vista pura y remota de ríos y montañas (véase la ilustración 6.8) es una obra maestra donde el artista sacó el máximo partido a la musicalidad del rollo de mano como un medio tanto temporal como visual.

La cerámica de la dinastía Song también supone un logro clásico que combina la fuerza de la alfarería anterior con la gracia de la loza posterior. Como en la pintura, había importantes diferencias entre los estilos septentrional y meridional, lo que en este caso no sólo era un reflejo de la diferencia de gustos y de una clientela variada, sino de las diferentes composiciones químicas de las arcillas utilizadas por los alfareros. La cerámica Song incluye vasijas de gres y porcelana, vasijas recubiertas de una capa dura –revestimiento de arcilla–, que se cincelaba para trazar un dibujo, y vasijas cubiertas con esmalte o decoradas con pinturas. Los colores iban del blanco y los grises al negro, y también varias tonalidades, desde lavanda hasta aceituna. Quizá el más preciado es el verdeceladón, una loza verde azulada, a menudo decorada con resquebrajaduras –una malla de grietas finas–, que se formaban porque el esmalte se enfriaba más rápidamente que la vasija. Algunas de estas exquisitas piezas se fabricaron especialmente para la casa imperial y son perfectos ejemplos del refinamiento y la elegancia de la dinastía Song.

El «neoconfucianismo»

El gran punto fuerte del nuevo confucianismo radicaba en que era, al mismo tiempo, un credo que dotaba de sentido a la vida del individuo, una ideología que apoyaba al Estado y a la sociedad, y una filosofía que ofrecía un marco convincente para entender el mundo. Esta filosofía concebía el mundo como un todo orgánico y constituía ella misma un sistema orgánico donde cada aspecto reforzaba al otro, tanto en la teoría como en la práctica.

La educación siguió estando a la cabeza. Una de las academias más famosas fue la Academia de la Gruta del Ciervo Blanco y gracias principalmente a las academias privadas se perpetuó la nueva forma de pensamiento. En la famosa Academia de la Gruta del Ciervo Blanco, dirigida durante un tiempo por Zhu Xi (1130-1200), los alumnos eran sometidos a una fuerte mezcla de exhortaciones morales y disciplina académica para que salieran de allí virtuosos y eruditos. Como los profesores entregados de todo el mundo, los confucianos comprometidos siempre estaban pidiendo a sus estudiantes que olvidaran las consideraciones sobre sus carreras, como aprobar los exámenes, y se centraran en la importante tarea del aprendizaje y del perfeccionamiento personal.

La orientación de un mentor se consideraba extremadamente importante pero, para quienes vivían en lugares remotos donde no había maestros, Zhu Xi y Lu Zuqian publicaron *Reflexiones sobre algunos temas cercanos* (*Jinsilu*), una antología de textos de los cuatro pensadores de la dinastía Song septentrional que serían considerados los fundadores de una nueva filosofía confuciana: Zhou Dunyi (1017-1073), los hermanos Cheng Hao (1032-1085) y Cheng Yi (1033-1107), y Zhang Zai (1020-1077). Las *Reflexiones*, que serían enormemente influyentes en Corea y en Japón además de en China, tratan sobre varios temas de índole práctica que comprenden desde la administración de la familia hasta consejos sobre cuándo aceptar cargos políticos y cuándo rechazarlos. También incluyen debates sobre instituciones y comportamiento político. No obstante, en lo que hacen más hincapié es en el autoperfeccionamiento, que por sí solo hace que todo lo demás sea posible.

Los autores de las *Reflexiones* distinguían cuidadosamente sus enseñanzas de las del budismo y del daoísmo y criticaban a Buda y a Laozi. Sin embargo, ni siquiera los confucianos más acérrimos eran inmunes al atractivo del budismo Chan y el interés por el daoísmo seguía siendo enorme. Por tanto, no resulta sorprendente que los confucianos Song se vieran influidos por esas dos tradiciones, aunque trataran de socavarlas creando la sofisticada filosofía que a menudo se conoce en Occidente como «neoconfucianismo», pese a que no recibió ningún nombre concreto en China ni en Asia oriental en general.

Los confucianos que rechazaban las especulaciones teóricas e insistían en que la verdadera vocación de un erudito consistía en concentrarse en asuntos prácticos de Gobierno animaron aún más la atmósfera intelectual. Pero al reducir su foco de atención intelectual, estos pensadores también redujeron su popularidad en un momento en el que cada vez eran menos las personas que recurrían el Estado en busca de una solución a los males de la sociedad y de sus propias carreras. En cambio, muchos encontraron convincente la formulación clásica de Zhu Xi del neoconfucianismo y algunos la aceptaron como una identidad que, en pa-

labras de Peter K. Bol, «proporcionaba una orientación social y moral para su papel de élite de una sociedad local con respecto a la cual eran poderosos, y también ofrecía una justificación moral y política para su autonomía del Gobierno con respecto al cual se sentían impotentes».[18]

La influencia de Zhu Xi no fue profunda ni amplia hasta después de su muerte. Ni a él ni a sus cuatro predecesores Song septentrionales los consideraron ortodoxos en vida. Hasta el segundo cuarto del siglo XIII no se reconocieron las enseñanzas de Zhou ni se aceptaron oficialmente sus *Cuatro libros*. De estos cuatro textos básicos, reverenciados repositorios de verdades fundamentales, sólo las *Analectas* habían formado parte del canon confuciano a lo largo de los siglos. Los otros tres, el *Mencio*, el *Gran Estudio* y *El Invariable Medio* –estos dos últimos, capítulos de los *Ritos-Liji*– continuaron siendo objeto de polémica durante la mayor parte del período Song.

Era típico de los pensadores de Asia oriental no presentar sus ideas en tratados sistemáticos, sino como comentarios de los clásicos, mediante diversas formas escritas –incluidas cartas– y conversaciones registradas por discípulos. Esto hacía que el estudio de sus ideas requiriese mucho esfuerzo, pero también fomentaba que los estudiosos de generaciones posteriores reinterpretaran los textos a su manera. El neoconfucianismo no fue una filosofía monolítica ni durante el período Song ni después.

Los pensadores de la dinastía Song, como los filósofos chinos anteriores, encontraban agradable y fructífero pensar en términos de opuestos complementarios, polaridades recíprocas como interior y exterior, sustancia (*ti*) y función (*yong*), conocimiento y acción. Quizá se sintieran especialmente atraídos por este tipo de pensamiento porque les permitía establecer distinciones sin violentar lo que consideraban una unidad orgánica fundamental. Empleaban con naturalidad los antiguos *yin* y *yang* en su metafísica, pero la pareja de conceptos *li* y *qi* ocupaba un lugar más importante en su pensamiento.

Este *li*, que no debe confundirse con el término empleado para los ritos, escrito con un carácter diferente, se traduce a menudo como «principio» o «modelo». Como las palabras chinas no distinguen entre singular y plural, también se puede entender *li* como una red de principios. De hecho, según la etimología de la palabra aceptada por los Song, originalmente aludía a las vetas que discurren por el jade. Cada *li* individual forma parte de todo el sistema y, en la filosofía de Cheng Yi y Zhu Xi, este sistema constituye la estructura subyacente de la realidad. Desde este punto de vista, no puede existir nada si no hay *li* para ello. Es típico de la mentalidad confuciana considerar que es tan aplicable al ámbito de la conducta humana como al del mundo físico. El *li* de la paternidad tiene el mismo estatus ontológico –orden del ser u orden de la realidad– que el *li* de las montañas. No se establece ninguna distinción entre el primero, que se define en términos morales, y el segundo, ya que considera que el mundo de los actos morales y el de los objetos físicos es uno y el mismo. Ambos son inteligibles e igualmente «naturales».

La palabra *qi*, que ya encontramos cuando hablamos de pintura en el capítulo 4, es aún más difícil de traducir. Es la fuerza vital y la sustancia de la que están hechas las personas y el universo. Es energía, pero una energía que ocupa espacio.

En su forma más sutil aparece como una especie de éter enrarecido, pero condensado se convierte en el metal o en la piedra más sólido. Zhu Xi concebía el mundo como una esfera en rotación constante, con el *qi* más pesado en el centro debido a la fuerza centrípeta del movimiento. El *qi* se vuelve cada vez más ligero y tenue a medida que uno se aleja del centro, lo que explica porqué el aire es menos denso a mucha altitud que al nivel del mar.

En teoría era posible construir una filosofía basada en cualquiera de los dos conceptos. Las teorías de Zhang Zai se basaban en el *qi*, mientras que Lu Jiuyuan (1139-1193), contemporáneo de Zhu Xi, sostenía que sólo existe el *li*. Sin embargo, Cheng Yi y Zhu Xi aceptaron ambos como entidades irreducibles, aunque el *li* tuviera una prioridad lógica y ontológica –pero no temporal– sobre el *qi*. En el sistema de Zhu Xi, el *li* se identificaba además con el fundamento supremo (*taiji*) que conformaba la base de la metafísica de Zhou Dunyi. De ese modo, el *li* fue elevado a un nivel superior al del *qi*. No obstante, en el mundo real, el *li* nunca aparece sin el *qi*. Esa doctrina tan importante hizo posible que los filósofos de la dinastía Song aceptaran la teoría de Mencio de la bondad esencial del ser humano y que explicaran las frecuentes desviaciones humanas de esa bondad: las personas estaban compuestas de buen *li* y de un *qi* más o menos impuro. Los antiguos sabios habían nacido con un *qi* perfectamente puro: eran perfectos al nacer. Pero la gente corriente tiene que lidiar con un *qi* más o menos túrgido: tenemos que esforzarnos para alcanzar la perfección.

La manera de alcanzar la perfección para las personas corrientes es aprehender realmente el *li*, pero puesto que se halla tanto dentro de cada uno de nosotros como fuera, en el mundo, había discrepancias sobre cuál era el método adecuado para el autoperfeccionamiento. En general, Zhu Xi concedía importancia a la «investigación de las cosas», con lo que se refería sobre todo al estudio de la conducta moral y especialmente a las atemporales lecciones contenidas en los clásicos. Como consecuencia, se asociaba su escuela al énfasis en el aprendizaje académico, aunque no descartaba en absoluto esfuerzos más introspectivos, como la meditación silenciosa y la reflexión. Lu Jiuyuan, por el contrario, insistía en la iluminación interior, prefigurando las enseñanzas de Wang Yangming, el importante filósofo de la dinastía Ming. Para él, sin el entendimiento innato del lector, incluso los clásicos carecen de sentido. La verdad se halla en el interior y en una ocasión llegó a decir: «Los clásicos son notas al pie de página para mí».

Los filósofos de la dinastía Song confirieron una nueva dimensión metafísica al viejo concepto de *ren* (humanidad). Zhang Zai proclamó: «Todas las personas son mis hermanos y hermanas y todas las cosas son mis compañeras».[19] En consonancia con ese ideal, se produjo un nuevo auge de las instituciones benéficas laicas. Mientras tanto, la política de la vida real, las fuerzas del mercado, que no obedecían a ninguna ley moral, y el cambo social suponían un desafío constante para la elevada gravedad moral, las exigencias de mantener la vigilancia contra los deseos egoístas y el ideal del altruismo, ya que la gente se ocupaba de sus asuntos cotidianos guiada más por nociones de respetabilidad que por la perfección moral. Así lo confirman los *Preceptos para la vida social*, dirigidos a las familias y escritos por Yuan Cai, que obtuvo el máximo título del sistema de exámenes en 1163.

Valores y género

Según la teoría confuciana, las viudas no se debían volver a casar, pero las viudas durante la dinastía Song solían hacerlo y acudían a los tribunales para proteger sus derechos de propiedad si era necesario. Del mismo modo, en teoría las mujeres no tenían derecho a divorciarse de sus maridos, pero en el período Song, pese a que el sistema seguía favoreciendo a los esposos, las esposas podían iniciar los trámites de divorcio y volver a casarse con facilidad. Li Qingchao, por ejemplo, volvió a casarse después de enviudar, pero solicitó el divorcio cuando el nuevo matrimonio no funcionó. Las mujeres, tanto si estaban casadas como si estaban divorciadas o eran viudas, administraban las dotes que llevaban al matrimonio y podían hacer uso de ellas como capital. Estas podían llegar a consistir en una hacienda considerable, pues las dotes en la dinastía Song eran mayores que las de la Tang, lo que compensaba, como sugiere Robert Hymes, la pérdida de valor que sufrió la ascendencia de la novia.[20] Los retratos en piedra de dos damas de la dinastía Song de la ilustración 6.9 sugieren la gracia y la seguridad en sí mismas de mujeres lo bastante ricas para patrocinar a la jerarquía budista.

Las mujeres no podían estudiar para los exámenes, pero eso no las excluía de la alfabetización. Por el contrario, para muchas familias era un motivo de alegría y orgullo tener una hija, o nuera, instruida. En un momento en que se admiraban en los hombres la instrucción, el gusto y el refinamiento, en lugar de sus aptitudes marciales, había una tendencia a que los hombres y las mujeres de las élites se parecieran cada vez más. Al mismo tiempo, existía una tendencia opuesta a acentuar las diferencias, e incluso a inventarlas, lo que pone de manifiesto las mujeres esbeltas que aparecen en la poesía y en la pintura, así como el fomento de la medicina femenina como un campo de especialización diferenciado –no había una categoría correspondiente de medicina masculina–, lo que subrayaba la vulnerabilidad femenina.

El cambio más visible en el aspecto de las mujeres se produjo en sus pies. La práctica de vendar los pies probablemente tiene su origen en las bailarinas de palacio durante el período de las Cinco Dinastías y se extendió primero a las cortesanas que bailaban y después a las clases altas de la dinastía Song. Durante las dinastías posteriores, se volvió una práctica habitual entre la élite y también arraigó de forma generalizada en otros estratos sociales. Continuó hasta bien entrado el siglo XX. Su objetivo era limitar el crecimiento de los pies. Es posible que el procedimiento no se desarrollara del todo durante la dinastía Song, cuando los dedos de los pies de las jóvenes se curvaran hacia arriba. En la forma más desarrollada, se envolvían y apretaban los pies de las niñas con vendas de unos 5 cm de anchura y 3 m de largo. Durante un período de tiempo, los cuatro dedos pequeños de cada pie se doblaban hacia la planta y se juntaban tanto como era posible la suela y el talón. El dedo gordo no se vendaba. Se creía que el resultado realzaba la gracia y el atractivo de una mujer. El vendaje de los pies no formaba parte de ningún programa social confuciano, pero lo toleraba una sociedad supuestamente gobernada por los valores confucianos.

La generalización de esta práctica indica que las cortesanas ejercieron una profunda influencia en los criterios de belleza femenina de la élite social. Lo mismo

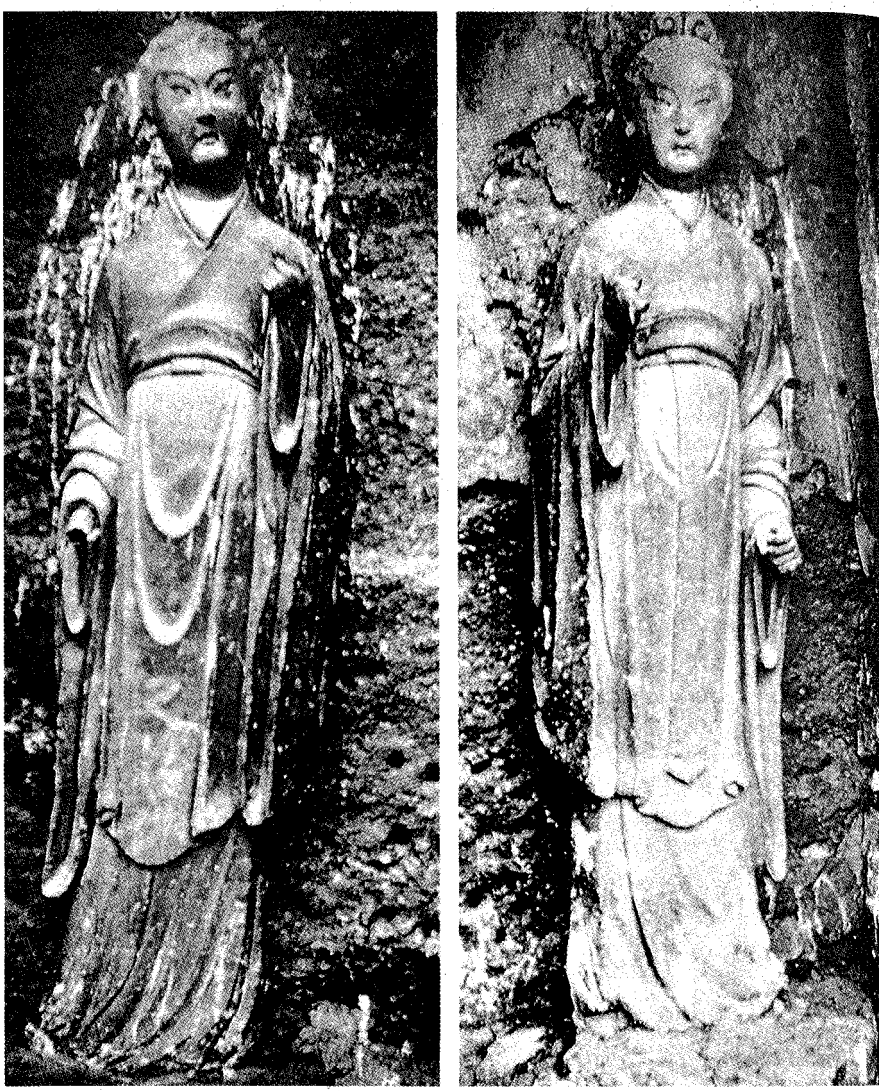


Ilustración 6.9. Dos damas de la dinastía Song. Cueva 165, Maijishan, Gansu. Estos retratos de piedra plasman parte del carácter de sus modelos. Las cuevas budistas de Maijishan se libraron de la destrucción sufrida en Longmen, Yungan y otros lugares. La escultura seguía estando asociada a la religión, mientras que la pintura podía ser tanto religiosa como laica (Cortesía de Michael Sullivan y Dominique Darbois).

sucedió con su poesía lírica para ser cantada (*ci*), que se difundió ampliamente y era imitada por las esposas e hijas de la élite, lo que consternaba a los moralistas que deseaban que las mujeres se dedicaran a la familia y al hogar. Cheng Yi cuenta de su madre que «amaba la literatura, pero no se dedicaba a la composición retórica. Consideraba que era un error que las mujeres de su época hicieran circular composiciones literarias, escritos y cartas».[21] En lugar de ello, fue un ejemplo gobernando su familia, amable pero firme con los sirvientes y los niños. La alfabetización femenina era una ventaja que se debía utilizar para educar a los hijos.

Del mismo modo, los neoconfucianos trataron de encauzar las aptitudes de gestión de las mujeres, no de eliminarlas. El ideal era que las esposas se ocuparan de gobernar la casa, incluidas las finanzas de la familia, y dejaran libertad al marido para dedicarse a sus estudios y tratar con el mundo exterior. Esto se podía interpretar literalmente, y así se haría más tarde, para defender la reclusión de las mujeres de alta sociedad en sus casas. Esa interpretación fue posterior, pero sus raíces se hallan en la dinastía Song. El ideal neoconfuciano también exigía que la esposa se identificase totalmente con su familia política. Al principio se alababa que las mujeres usaran su dote en beneficio de su nueva familia y después se intentó cambiar las leyes de matrimonio y de propiedad, lo que se haría realidad en la dinastía Yuan.

El fin

Entre las razones por las que la dinastía Song meridional fue capaz de mantenerse durante un siglo y medio se incluyen sus defensas naturales y la prosperidad del sur, así como la capacidad del Gobierno para lograr su aceptación como régimen legítimo y desempeñar las funciones tradicionales del Estado. Sin embargo, también sufrió problemas internos: un liderazgo imperial inestable –los tres primeros emperadores finalizaron sus reinados abdicando–, divisiones entre diferentes facciones del funcionariado, un declive generalizado de la eficacia del Gobierno y una falta de confianza en su capacidad para resolver los problemas de la sociedad.

Las políticas monetarias del Gobierno acabaron generando una inflación rampante, y el declive de los pequeños propietarios de tierras y la evasión de impuestos de quienes poseían muchas hicieron que se redujera el número de contribuyentes. Para poner remedio a esta última situación, el primer ministro Jia Sidao (1213-1275) emprendió en la década de 1260 un ambicioso programa de reforma agraria. Obligó a los grandes latifundistas a vender al Gobierno una parte de sus propiedades, que pasó a gestionar el propio Gobierno. Sin embargo, las ganancias económicas obtenidas de este modo se vieron contrarrestadas por el descontento de los ricos y poderosos en un momento en el que el Estado necesitaba la máxima unidad frente a la amenaza de los mongoles.

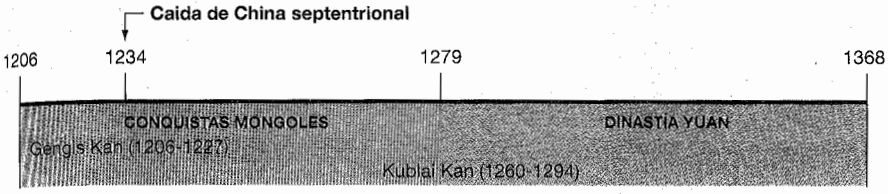
El Gobierno tenía sus problemas, pero la dinastía siguió inspirando una leal devoción hasta el final, e incluso después. No sólo hubo hombres que sacrificaron sus vidas por defenderla incluso después de que la causa estuviera perdida, sino que incluso algunos se mantuvieron leales tras su caída. Fue un fenómeno

nuevo en la historia de China y, como tantas otras innovaciones de la dinastía Song, sentó un precedente para épocas posteriores.

Notas

1. F. W. Mote, *Imperial China, 900-1800* (Cambridge, Harvard Univ. Press, 1999), pp. 17-20.
2. Robert Hymes, en Denis Twitchett y JohnW. Chaffee, eds., *The Cambridge History of China, vol. 4: Sung China* (de próxima publicación) (p. 126 provisional).
3. Alfreda Murck, *The Subtle Art of Dissent: Poetry and Painting in Song China* (Cambridge, Harvard Univ. Press, 2000).
4. Término acuñado por Paul J. Smith. Véase su *Taxing Heaven's Storehouse: Horses Bureaucrats, and The Destruction of the Sichuan Tea Industry, 1074–1224* (Cambridge, Harvard Univ. Press, 1991).
5. Li Bozhong, «Was There a Fourteenth Century Turning Point? Population, Land, Technology, and Farm Management», en Paul J. Smith y Richard von Glahn, eds., *The Song-Yuan-Ming Transition in Chinese History* (Cambridge, Harvard Univ. Press, 2003), p. 156.
6. Qin Guan, en Kojiro Yoshikawa, *An Introduction to Sung Poetry*, trad. Burton Watson (Cambridge, Harvard Univ. Press, 1967), pp. 16-17.
7. Edward L. Davis, *Society and the Supernatural in Song China* (Honolulu, Univ. of Hawaii Press, 2001), p. 80.
8. Robert Hymes, *op. cit.* (p. 103 provisional).
9. Robert Hymes, *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China* (Berekeley, Univ. of California Press, 2002), p. 21. Reproducido con permiso.
10. Susan Bush, *The Chinese Literati on Painting: Su Shih (1037-1101) to Tung Ch'i-ch'ang* (1156-1636) (Cambridge, Harvard Univ. Press, 1971), p. 25.
11. Robert E. Harrist, Jr., *Paintings and Private Life in Eleventh-Century China: Mountain Villa by Li Gonglin* (Princeton, Princeton Univ. Press, 1998).
12. Richard M. Barnhart, «Tung Yiian», en Herbert Franke, ed., *Sung Biographies– Painters*, Miinchener Ostasiatische Studien, vol. 17 (Wiesbaden, Franz SteinerVerlag, 1976), p. 141.
13. Mark Elvin, *The Pattern of the Chinese Past* (Stanford, Stanford Univ. Press, 1973), p. 137.
14. R. E. Latham, trad., *The Travels of Marco Polo* (Baltimore, Penguin Books, 1958), p. 187.
15. Angela Schottenhammer, *The Emporium of the World: Maritime Quanzhou, 1000-1400* (Leiden, Brill, 2001).
16. Eugene Boyang, trad., en Kang-I Sun Chang y Haun Saussy, *Women Writers in Traditional China: An Anthology of Poetry and Criticism* (Stanford, Stanford Univ. Press, 1999), p. 94.
17. Liu Wu-chi, *An Introduction to Chinese Literature* (Bloomington, Indiana Univ. Press, 1966), p. 119.
18. Peter K. Bol, «Neo-Confucianism and Local Society, Twelfth to Sixteenth Century: A Case Study», en Smith y Glahn, *Song-Yuan-Ming Transition*, p. 245.
19. Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, Princeton Univ. Press, 1963), p. 497.
20. Robert Hymes, en *Cambridge History of China*, vol. 5 (próxima publicación).
21. Wing-tit Chan, trad., *Reflections on Things at Hand: The Neo-Confucian Anthology compiled by Chu His and Lü Tsu-ch'ien* (Nueva York, Columbia Univ. Press, 1967), pp. 180-181.

7
El imperio mongol y la dinastía Yuan



Los mongoles tienen fama de ser los mayores conquistadores del mundo, los creadores del mayor imperio de la historia del planeta (véase la ilustración 7.1). Impusieron su supremacía en la mayor parte de Eurasia, incluidas Rusia y Persia, toda Asia central, China y Corea. Los ejércitos mongoles llegaron hasta zonas tan occidentales como el Adriático; en el este, se embarcaron para atacar Japón y Java. Incluso aquellos territorios que, como Japón, conservaban su independencia se vieron afectados por el desafío mongol. Durante un tiempo, la dominación y el fomento del comercio por parte de los mongoles facilitaron la comunicación entre Oriente y Occidente. Pero el territorio mongol era demasiado vasto, las culturas locales eran demasiado variadas y estaban profundamente arraigadas, y las fuerzas centrífugas eran demasiado fuertes para que el imperio mongol durara mucho tiempo. El imperio acabó desintegrándose y dejando un legado muy disputado.

Gengis Kan, fundador del imperio mongol

Temujin, el futuro Gengis Kan (c. 1167-1227), era hijo de un jefe tribal de Mongolia. Cuando su padre fue asesinado, el muchacho se vio obligado a huir y pasó varios años vagando. Posteriormente, regresó a su tribu e inició su carrera como conquistador del mundo vengando el asesinato de su padre. Poco a poco fue ascendiendo en la jerarquía de los jefes tribales y formó una nueva federación nómada mediante un proceso que dio origen a un nuevo sentimiento de identidad étnica mongol, que llegaría a incluir no sólo a quienes se habían considerado

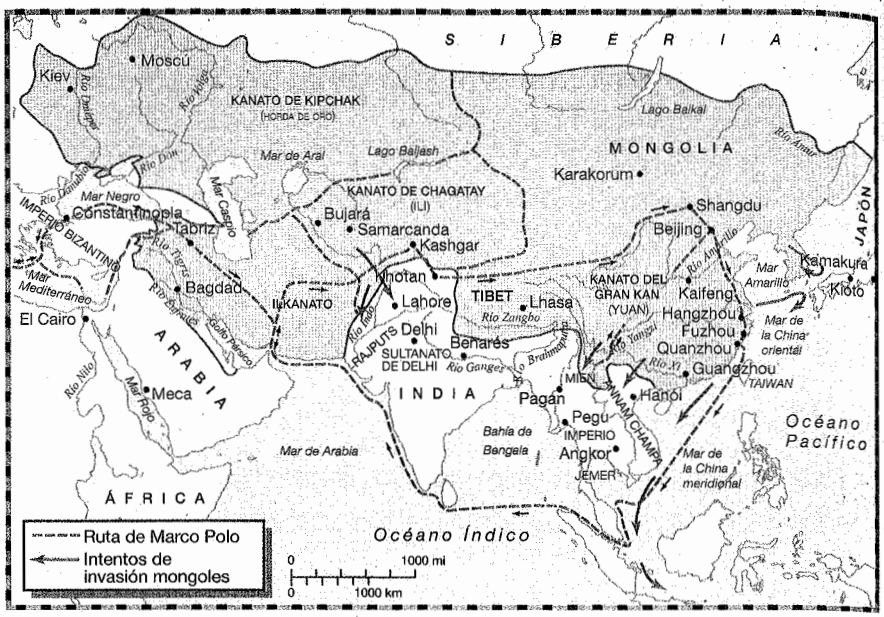


Ilustración 7.1. El imperio mongol, 1294.

mongoles ya antes, sino también a cualquiera que hubiera estado con Gengis en el momento de su fundación.

Gengis tenía casi cuarenta años cuando se consolidó su liderazgo sobre todas las tribus mongoles, las cuales, en una gran asamblea celebrada en 1206, le proclamaron jefe supremo, Gengis Kan. En su calidad de jefe supremo unificó las tribus, las organizó creando una espléndida fuerza de combate y las envió a conquistar el mundo. La unificación de las tribus era una tarea complicada debido a que estaban muy dispersas y también a que los miembros de las mismas eran excelentes guerreros muy celosos de su independencia. Hacía falta una gran determinación, habilidad política, un buen conocimiento de los hombres y una capacidad manifiesta para liderar y unir a esos grupos tribales en un pueblo. También hacía falta mano dura, empuje, destreza militar y valor. Al parecer, Gengis Kan poseía todas esas cualidades. Fue capaz de lograr el respaldo de los recios miembros de las tribus. Otro ejemplo igual de ilustrativo de su poder personal era su capacidad para atraer a un grupo de *nöjör*, «compañeros», quienes, tras renunciar a todos los demás lazos con sus clanes o tribus, juraban lealtad total y única a su jefe. Muchos de los mejores generales de Gengis Kan fueron *nöjör*.

Es preciso señalar, sin restar méritos a los logros personales de Gengis Kan, que también intervinieron fuerzas más impersonales que indujeron a los mongoles a unificarse y a atacar a los pueblos sedentarios que a veces interrumpían el

comercio, esencial para los nómadas de la estepa. Especialmente grave fue un descenso de la temperatura que redujo la cantidad de hierba con la que alimentar a los animales, vitales para la subsistencia de los mongoles.

Los clanes y las tribus seguían siendo las unidades básicas de la organización de los mongoles, pero también estaban unidos, a un nivel superior, por la lealtad al Gran Kan y por un código legal (*jasagh*) promulgado en 1206 y ampliado posteriormente. Por encima de las divisiones tribales estaba también el ejército, organizado conforme a un sistema decimal en unidades de decenas, centenas y millares. El núcleo lo constituía un cuerpo de élite, que llegó a contar con 10.000 hombres. En el momento álgido de las campañas, el número total de soldados ascendía a casi 130.000 hombres. En esas campañas también participó una cifra casi equivalente de guerreros no mongoles, las fuerzas de otros pueblos que se unieron a los mongoles después de 1205 en lugar de resistirse al torbellino.

El ejército mongol era una fuerza magnífica gracias a su dirección y organización global, y a la resistencia y la capacidad de sus combatientes. Estos guerreros vivían en la silla de montar e incluso podían dormir a lomos de sus caballos mientras galopaban. Cuando era necesario, soportaban grandes privaciones y aguantaban toda clase de penalidades. Eran capaces de recorrer enormes distancias a gran velocidad, cambiando de montura varias veces durante el trayecto. Los caballos mongoles también eran muy resistentes y soportaban condiciones climáticas extremas y, en invierno, eran capaces de encontrar alimento escarbando bajo la nieve o arrancando ramas y corteza de los árboles. Además, a nivel de mando, los mongoles lograron grandes proezas en la planificación y la ejecución de sus operaciones. Sus enemigos eran derrotados tanto por los movimientos rápidos y la precisa coordinación de los grandes ejércitos mongoles como por su ferocidad y su impresionante disciplina táctica.

Todo lo que los mongoles no podían usar, lo destruían. Ese era el destino de las ciudades que oponían resistencia: las mujeres y los niños eran esclavizados y a los hombres los mataban o los utilizaban como escudos humanos en la siguiente batalla o en el próximo ataque contra una ciudad. La brutalidad de los mongoles sembraba el terror a su paso. Incluso para los europeos, que vivían en una cultura mucho más militar que la china, la confrontación con las armas de los mongoles era una experiencia arrolladora que sólo se podía explicar como algo sobrenatural. Según la *Crónica de Novgorod*, «Sólo Dios sabe quiénes son y de dónde vienen».[1] En Rusia, Polonia y Hungría, los despiadados mongoles parecían manifestaciones de la ira de Dios y sus crueldades, castigos divinos impuestos a los pecadores.

En el momento de su muerte en 1227, Gengis Kan había consolidado la supremacía de los mongoles en Asia central, había iniciado la ofensiva contra Rusia, destruido Xi Xia, combatido a los Jin y conquistado Beijing. Su base seguía estando en Mongolia, con la capital en Karakorum, pese a que ésta no fue una ciudad importante, amurallada y con edificios permanentes hasta 1235. Esa tarea le correspondió a Ögödei (r. 1229-1241), quien, al ser nombrado Gran Kan, heredó la parte más rica del imperio de su padre. Sin embargo, siguiendo la costumbre mongol, también se asignaron otras partes a los herma-

nos de Ögödei, que gobernaron tres importantes kanatos en Turquestán, Rusia y Persia.

La muerte de Gengis Kan y la división de su patrimonio no aminoró el ritmo de las conquistas mongoles: en 1231 tropas mongoles cruzaron el río Yalu, entraron en Corea y siguieron avanzando por el norte de China, donde tomaron Kaifeng en 1233 y Luoyang en 1234. También en 1234 acabaron de destruir a los Jin. Durante 1236-1238 conquistaron Sichuan. El reino de Dali cayó en 1252-1253. Los ejércitos mongoles obtuvieron una victoria similar en el oeste, donde conquistaron Kiev en 1240 y Bagdad en 1258. En 1241 había un ejército mongol en el Adriático. Y entonces retrocedieron. Los mongoles prescindieron de Europa occidental, no porque fueran derrotados en la batalla o temieran las defensas occidentales –ya habían derrotado por completo al mayor ejército de Europa con diferencia, el del rey Bela de Hungría–, sino por una decisión de mando del general mongol. Se desconoce cuál fue la razón exacta de ese cambio, pero es muy probable que tuviera que ver con la geografía: el ejército mongol necesitaba vastas llanuras para que pastara su enorme contingente de caballos.

Los mongoles establecieron un sistema postal para conectar su imperio y los correos recorrían hasta 300 km diarios. También tenían una lengua escrita basada en la de los uigures. Estaban sujetos a las leyes *jasagh*. En los lugares donde existían instituciones políticas complejas, como China y Persia, implantaban las leyes mongoles en la cultura local, pero carecían de un sistema de sucesión formal y de un sistema político organizado capaz de convertir sus vastas y diversas conquistas en una unidad duradera.

Con el nieto de Gengis Kan, Kublai (1215-1294), nombrado Gran Kan en 1260, se completó en 1278 la conquista de la dinastía Song meridional. En 1264, a comienzos de su reinado, Kublai trasladó la capital de Mongolia a Beijing y, al hacerlo, renunció tácitamente a la aspiración de los mongoles de gobernar todo el planeta. Una vez más, el equilibrio político de Asia oriental estaba dominado por China, aunque en esta ocasión no por los chinos.

China con los mongoles: los primeros años (1211-1260)

Entre el primer ataque de Gengis Kan en territorio tradicionalmente chino (1211) y el comienzo del reinado de Kublai transcurrió casi medio siglo. Para el siglo XII, los Jin reclamaban ser, gracias al sistema de exámenes y a otras políticas, los legítimos sucesores de la dinastía Song septentrional (frente a la Song meridional), cuya cultura contribuyeron a perpetuar. Como ya se ha señalado, los súbditos de la dinastía Jin también desarrollaron una forma propia de daoísmo e hicieron una aportación importante al budismo. Por desgracia para la dinastía, el avance mongol puso fin al «período de apogeo de los Jin»,[2] los cuarenta años de paz entre 1165 y 1206 en los que alcanzaron sus mayores logros. La invasión mongol del norte de China fue una catástrofe para muchos campesinos y también para miembros de la élite como Yuan Haowen, cuyos poemas de «muerte y desorden», escritos entre 1233 y 1235, dan fe tanto de la sofisticación literaria de la dinastía Jin como de la devastación de aquellos años.

En sus operaciones militares contra la dinastía Jin, así como en la administración civil posterior del norte de China, los mongoles utilizaron a no mongoles, en concreto a los jefes kitanes que tradicionalmente eran hostiles a los Jin y también a chinos que no eran muy leales a los yurchen. Los servicios de esos hombres fueron esenciales para los mongoles, que operaban en un terreno desconocido y a quienes superaba en número su enemigo. En realidad, era indispensable que prestaran servicio personas de origen no mongol, ya que los mongoles sólo sumaban aproximadamente un millón de personas. Por eso aceptaron a jefes militares no mongoles como *nöjör* y les concedieron los privilegios que les confería dicha posición, incluida la recepción de tierras para gobernar.

El más destacado de los no mongoles que estuvo al servicio del kan fue Yelü Chucai (1189-1243). Yelü, un kitan sinizado del linaje real Liao y un funcionario que obtuvo el primer puesto en los exámenes de la dinastía Jin, estaba muy dotado para mediar entre los mongoles y sus súbditos chinos. Gengis Kan le pidió que acudiera a Mongolia en 1218, donde llegó a ser influyente como astrólogo de la corte y se dice que tuvo que ver en la decisión de los mongoles de mantenerse alejados de India. Sin embargo, logró el máximo protagonismo con Ögödei, cuando logró convencer al kan de que rechazara la propuesta de un grupo de mongoles de convertir en pastos todo el territorio conquistado en el norte de China. Se trataba de una propuesta seria, acorde con el estilo de vida mongol y la necesidad urgente de disponer de una gran cantidad de caballos si deseaban retener su poder. Otros pueblos nómadas –los yurchen en fecha más reciente–, pese a estar menos implicados que los mongoles en el mantenimiento del poder fuera de China, consideraron la misma alternativa. Al final, prevaleció la postura de Yelü, quien convenció al kan sin recurrir a las teorías de gobierno chinas, demostrando los beneficios que se podían obtener con la explotación ordenada de una población sedentaria y productiva. Poco después, en 1229, Yelü recibió el encargo de ocuparse de la fiscalidad y creó un sistema fiscal compuesto por funcionarios civiles.

Tras ser ascendido a un alto cargo, trabajó incansablemente para crear una administración centralizada al estilo chino, pero sólo obtuvo un éxito parcial. Por ejemplo, no consiguió que los privilegiados no chinos del norte del país tuvieran que pagar los mismos impuestos que la población china. Consiguió que se elaborara un censo, pero no pudo disuadir a Ögödei para que no entregara tierras a sus partidarios, que quedaban fuera del control fiscal del gobierno. En este caso su propuesta habría afectado a dirigentes chinos y no chinos cuyos intereses estaban en juego. La división de China en dominios militares a gran escala y bajo un control laxo continuó durante todo el período mongol; estos dominios se convirtieran posteriormente en las grandes provincias en que se dividió China durante las dinastías Ming y Qing.

Yelü rescató del cautiverio a los eruditos chinos y les consiguió puestos, incluidos cargos como tutores de los nobles mongoles, pero siempre tuvo que hacer frente a una fuerte oposición. Hacia el final de su vida sufrió cada vez más reveses. Durante toda su carrera, apeló a la avaricia de los mongoles. Al final, le superaron los comerciantes de Asia central que sostenían que el sistema fiscal centralizado de Yelü era menos lucrativo que introducir en China la recaudación

privada de impuestos, otorgando ese derecho al mejor postor. De lo que recaudaba, el contratista podía quedarse cualquier cantidad que superara lo que debía al Gobierno. Este acuerdo apelaba a la rapacidad tanto del Gobierno como del recaudador y tuvo como resultado las medidas más despiadadas para cobrar impuestos excesivamente elevados. Pese a las quejas de Yelü de que era una política con poca visión de futuro y perjudicial para el pueblo que producía la riqueza, en 1239 se concedió a un hombre de negocios musulmán el derecho a recaudar impuestos en el norte de China. En el momento de la muerte de Yelü Chucai en 1243, parecía que su labor iba a ser destruida. No vivió para ver cómo Kublai Kan llegaba a crear un Estado sino-mongol.

Kublai Kan y los primeros Yuan

En 1271 Kublai Kan (r. 1260-1294), después de trasladar la capital a Beijing, adoptó el nombre de Yuan («Origen») como nombre dinástico, siguiendo la tradición china, y explicó en un edicto que procedía del principio del «Gran Origen» (*qianyuan*), el primer hexagrama de las *Mutaciones*. De ese modo, la dinastía Yuan se convirtió en la primera dinastía cuyo nombre no era el de un lugar o el del feudo original del fundador, sino el de un concepto potente y propicio. Se adoptaron los ceremoniales de la corte china. Gengis Kan recibió un título chino póstumo (Taizu) y el propio Kublai aparece en las historias chinas con el nombre de Shizu. Los kanes anteriores prefirieron vivir entre sus rebaños y tiendas en lugar de fijar su residencia permanente en la capital y dedicaban tanto tiempo a la caza como a ocuparse de las actividades del Gobierno. Kublai, en cambio, pasaba la mayor parte del tiempo en Beijing o en la capital de verano, Shangdu, en Mongolia Interior. Al menos, tuvo cuidado de aparentar gobernar al estilo chino mientras trataba de mantener «un delicado equilibrio entre gobernar la civilización sedentaria de China y preservar la identidad cultural y los valores de los mongoles».[3] Entre las medidas para conseguir esto último figuraba la prohibición del matrimonio entre mongoles y chinos, su propia costumbre de aceptar únicamente a mujeres mongoles en palacio y una política encaminada a disuadir a los mongoles de asociarse con los chinos. Su infructuoso intento de difundir un nuevo alfabeto que esperaba que se convirtiera en una escritura universal indica que también se veía a sí mismo como un soberano universal. En cambio, no intentó legar un código legal uniforme que se pudiera aplicar a los diferentes pueblos bajo su dominio y la Yuan es la única dinastía china que careció de dicho código.

La máxima prioridad de Kublai era erigirse en el verdadero señor de toda China, completando la conquista militar que inició su abuelo y continuaron los sucesores de Gengis Kan. La subyugación de la dinastía Song meridional fue difícil, ya que opuso mucha resistencia y los mongoles tuvieron que aprender nuevas técnicas para obtener resultados satisfactorios en el sur. Finalmente salieron victoriosos, favorecidos por la deserción de gran parte de la armada de la dinastía Song. Cuando la dinastía Song meridional cayó en 1279, los mongoles se convirtieron en los primeros conquistadores nómadas que gobernaron toda China (véase la ilustración 7.1). Por aquel entonces, el uso de la pólvora en la guerra ya es-

taba consolidado. Los soldados mongoles llevaban armas cortas que parecían cañones en miniatura, mientras los barcos de las dinastías Yuan y Song se atacaban con bombardas entre sí.

La caída de la dinastía Song meridional no supuso el final de la guerra. Aunque el imperio de Kublai tenía su base en China, sus ambiciones no se limitaban a este país. Envió una expedición contra Japón en 1274 y, tras convertirse en dueño y señor de toda China, organizó un segundo ataque más masivo en 1281. Ambos ataques fracasaron. Los planes de acometer un tercer intento nunca se pusieron en práctica. Esto se debió en gran medida a que en los años ochenta del siglo XIII las fuerzas mongoles estaban ocupadas llevando a cabo operaciones en el Sureste Asiático, donde lanzaron repetidos ataques contra Vietnam y Birmania. En 1281, y de nuevo en 1292, la flota del kan atacó Java. Estas expediciones obligaron a los gobernantes locales a someterse de una forma ritual, pero no ampliaron el territorio bajo control de la dinastía Yuan. Al mismo tiempo, Kublai no se podía permitir descuidar la frontera de Asia interior, donde le desafiaba continuamente el nieto de Ögödei, Kaidu. Kublai y sus sucesores se concentraron en asegurar Mongolia. Y lo lograron, pero al precio de renunciar a su aspiración de dominar Asia central.

En China, un número significativo de hombres siguió siendo leal a la vieja dinastía, continuó empleando la terminología de los Song y soñaba con la restauración de la dinastía Song al tiempo que se negaba a servir al nuevo poder. Por su parte, los mongoles relegaron a los meridionales a la categoría más baja en su división cuatripartita de la sociedad en función de la etnicidad. A los mongoles se les concedía el rango más elevado. A continuación estaban las personas con una posición especial (*semuren*). Se trataba de aliados de los mongoles, la mayoría de Asia central y Oriente Próximo, como turcos, persas y sirios. Desempeñaban un importante papel en la administración financiera pública, a menudo trabajaban como administradores de aristócratas mongoles y disfrutaban de privilegios especiales por ser financieros. Organizados en gremios especiales, financiaban el comercio caravanero y prestaban dinero con intereses usurarios. El tercer grupo, pese a que se los denominaba *hanren*, que normalmente significa «chinos», incluía a todos los habitantes del norte de China en el momento de la conquista mongol sobre la dinastía Jin: a quienes tenían antecedentes familiares kitan, yurchen o coreano así como a los de etnia china. Finalmente, en la posición más baja, estaba el 80 por ciento de la población china que vivía en el sur, los *nanren* o «sureños», a quienes también se denominaba con el término menos neutral de *manzi*, es decir, «bárbaros del sur», pese a que los eruditos más cultos vivían en esa zona. La división cuatripartita de la sociedad se ponía de manifiesto en la contratación y el nombramiento de funcionarios públicos, en las actuaciones judiciales y en el sistema de impuestos.

La mayoría de los intelectuales chinos se resignaron al nuevo orden y aceptaron a los Yuan como destinatarios del mandato celeste, pero otros siguieron sin reconciliarse, pese a que Kublai concedió a los confucianos chinos cargos importantes en la educación o como consejeros y a que se mostró tan receptivo a sus consejos, que incluso hizo que su hijo y heredero fuera educado a la manera confuciana. El emperador también era un generoso mecenas de las artes y las letras chinas, pero se negó a reanudar los exámenes de acceso a la administración pública y otorgaba la máxima prioridad a caras campañas militares. Para evitar la

dependencia de los funcionarios chinos, Kublai contrató a extranjeros, entre los que figuraban musulmanes, tibetanos, uigures y otros centroasiáticos, e incluso hombres del lejano oeste, como el astrónomo persa Yamal al-Din y, con bastante probabilidad, el veneciano Marco Polo.

Kublai inició la reconstrucción de la maltrecha economía del norte, pero el sur continuó siendo la principal región económica. Una política que los Yuan adoptaron de sus predecesores Jin y Song fue el uso del papel moneda. Kublai, preocupado por no perturbar el desarrollo de la vida económica, incluso permitió la conversión de papel moneda de la dinastía Song meridional en papel moneda de los Yuan, e hizo que el papel moneda fuera la única moneda de curso legal. Mientras el papel moneda estuvo bien respaldado, esta política fue un éxito pese al leve crecimiento de la inflación después de 1280. El régimen de Kublai también consiguió mucho en otros ámbitos, entre ellos la restauración y la ampliación del Gran Canal. Demostró que era capaz de aprender y adaptarse a las nuevas circunstancias en cuestiones administrativas y militares. Lo que no pudo hacer fue construir un sistema que funcionara bien por sí solo y, por desgracia para la dinastía, no hubo otro Kublai Kan.

La continuación de la dinastía Yuan (1294-1355)

Aunque los logros de la dinastía Yuan fueron mayores de lo que posteriormente admitieron los historiadores chinos, tradicionalmente hostiles, nunca alcanzaron el poder y la longevidad de una gran dinastía china. Al carecer de una tradición de sucesión ordenada, la dinastía se vio aquejada por numerosas disputas sucesorias. En los cuarenta años posteriores a la muerte de Kublai, accedieron siete emperadores al trono, a menudo con el derramamiento de sangre y los asesinatos consiguientes. Después de 1328 los hombres de la estepa de Mongolia ya no desempeñaron un papel fundamental en esas luchas. Antes, en 1307, la patria mongol quedó reducida a una provincia bajo administración civil. Pero la eliminación de la estepa como base de poder no mitigó las tensiones internas. Y la dinastía tampoco fue capaz de lograr una fórmula duradera para mantener el equilibrio entre los diversos elementos del Gobierno y de la sociedad.

La política de la corte estaba dominada por el faccionalismo, que se reflejaba en las cambiantes políticas gubernamentales. Las políticas de personal eran una cuestión particularmente delicada. Hasta 1313 no se promulgó un edicto restituyendo los exámenes para ingresar en el cuerpo de funcionarios, basados en los clásicos confucianos y en los comentarios de Zhu Xi, perdurando hasta el final del sistema. Los primeros exámenes se celebraron en 1315. Aunque el temario era una importante concesión a los intelectuales confucianos, el sistema favorecía a los mongoles y a sus aliados, a quienes se entregaban exámenes simplificados. Aun así, los titulados ocupaban menos del dos por ciento de los cargos del gobierno. En estas circunstancias, algunos chinos, ansiosos por conseguir un cargo, no pudieron resistir la tentación de adoptar nombres no chinos.

En 1335, Bayan (canciller entre 1333 y 1340) consiguió un decreto imperial que cancelaba los exámenes como parte de un programa para restablecer el siste-

na político tal como había funcionado con Kublai Kan. Esta medida estaba en consonancia con su política de reforzar la separación étnica y nombrar funcionarios en función del linaje y la experiencia práctica. Consiguió recortar los gastos, pero se granjeó la enemistad de todos los que veían en la restitución de los exámenes un paso hacia la normalización del Gobierno y una oportunidad de promoción personal.

Bayan fue derrocado por Toghtō (fallecido en 1356), quien ejerció de canciller entre 1340 y 1344 y de nuevo entre 1349 y 1355. Toghtō restituyó los exámenes en 1342. Aunque los titulados gozaban de gran prestigio, los exámenes no recobraron la importancia que habían tenido durante la dinastía Song. Y desde el punto de vista de los eruditos chinos era aún peor la persistente política de la dinastía Yuan de dar la primacía a los funcionarios militares sobre los funcionarios civiles.

Un serio problema en los años cuarenta del siglo XIV fue el río Amarillo: se rompieron los diques, se desbordó y, el peor desastre de todos, su curso empezó a desviarse de su anterior desembocadura en el sur de la península de Shandong. Un tramo del río pasó a fluir por el norte de la península de Shandong; otro desembocaba en el Gran Canal, dejándolo fuera de uso. Esto no sólo causó un gran trastorno y sufrimiento a los habitantes de las zonas afectadas, sino que también puso en peligro la supervivencia económica de la dinastía al interrumpir los envíos de grano desde el sur. La única alternativa a la ruta del Gran Canal era por mar, pero la vía marítima estaba sometida a un peligro constante debido a un pirata cada vez más audaz y decidido, Fan Guozhen. Sin duda, el Gobierno tenía que hacer un enorme esfuerzo para restablecer el control del río o de la ruta marítima y carecía de los recursos para llevar a cabo ambas cosas. Puesto a elegir, Toghtō decidió centrarse en el problema fluvial, que representaba un peligro más inminente y era más fácil de abordar. Además, en lugar de conformarse con una solución superficial y provisional, propuso la excavación de un nuevo cauce para el río Amarillo en el sur de la península de Shandong. Pese a que el plan se enfrentó a la oposición política, este gran logro de la ingeniería fue ejecutado con éxito durante el segundo mandato de Toghtō. Bajo la dirección de un ingeniero chino, se concluyó gracias a una mano de obra compuesta por 150.000 civiles y 20.000 soldados.

El problema del río Amarillo fue resuelto, pero a un coste elevado, ya que sometió los recursos económicos del Gobierno y del pueblo a una enorme presión. Una emisión excesiva de papel moneda con un respaldo insuficiente provocó un aumento de la inflación, que se sumó a las penurias que ya estaba padeciendo la población por culpa de las exacciones del Gobierno. A mediados de siglo, el Gobierno se vio acuciado por graves problemas, que eran mucho peores en el norte que en el sur.

Economía

Estudios demográficos recientes concluyen que la población de China se redujo aproximadamente un 30 por ciento, de 108 millones en 1220 a 75 millones en 1229, aumentó a 87 millones en 1252, pero era de sólo 67 millones en 1381. Aunque la guerra es la responsable de gran parte del descenso inicial, también in-

tervinieron factores que escapaban al control del Gobierno durante «el calamitoso siglo XIV», por emplear el título del famoso libro de Barbara Tuchman. Como nos recuerda John Dardess, «desde Islandia e Inglaterra en un extremo de Eurasia hasta Japón en el otro, las sociedades padecieron plagas, hambrunas, declive agrícola, despoblación e insurrecciones civiles. Pocas sociedades se libraron de, como mínimo, algunos de estos fenómenos. China no se libró de ninguno de ellos».[4] El enfriamiento global ocasionó inviernos muy duros. Las continuas inundaciones y sequías en el norte de China también estaban relacionadas con el mal tiempo. Es probable que las epidemias que padeció China a mediados de siglo, catástrofes que China compartió con el resto de Eurasia, fueran una consecuencia de la nueva facilidad para desplazarse de las enfermedades además de las personas.

Al igual que el problema del río Amarillo, estas catástrofes naturales afectaron a todos, pero a unos más que a otros. Acontecimientos regionales y locales, como el aterramiento o el ensanchamiento de un río, a menudo determinaron el ascenso y la caída de ciudades mercado/templo de la cuenca meridional del Yangzi, a la que afectó mucho menos que al norte la destrucción causada por la guerra y la naturaleza. Los conquistadores mongoles no alteraron la estructura de clases del sur de China ni tampoco causaron un perjuicio permanente a la economía del sur. Allí seguían prosperando las industrias de la cerámica y de la seda, y también se desarrolló una nueva industria del algodón. El cultivo del algodón procedía de los habitantes autóctonos de las provincias meridionales de China; en el siglo III se cultivaba una especie de algodón en Yunnan occidental. Sin embargo, el algodón no adquirió importancia económica hasta la dinastía Yuan.

En la cuenca del Yangzi, la difusión de las técnicas agrícolas mejoradas de las tierras bajas a las tierras altas, así como de mejores técnicas para secar los campos y convertir los pantanos en tierras agrícolas fértiles, figuraron entre las mejoras agrícolas que, por una parte, vincularon a la dinastía Yuan con la Song y, por otra, prepararon el terreno para lo que sucedería durante la dinastía Ming. Las investigaciones actuales sugieren que aunque la cuenca meridional del Yangzi no resultó del todo indemne, el siglo XIV apenas fue calamitoso para esta región esencial, que demostró ser la más productiva del imperio.

Sociedad

Algunas políticas sociales de los mongoles, como crear familias hereditarias de artesanos, tuvieron un efecto poco duradero en la estructura social china. Pero en lo que respecta a la historia de las mujeres y, por tanto, de la familia, este fue un período crucial marcado por numerosos altibajos a medida que las políticas cambiaban para tener en cuenta los puntos de vista mongoles y chinos, que en determinados casos y determinadas ocasiones eran muy divergentes e iban en diferentes direcciones, pero en otros seguían la misma.

Un ejemplo ilustrativo de las divergencias es el levirato, practicado por los mongoles y otros pueblos nómadas, que permitía a los hombres heredar a la viuda de su hermano. Esta práctica se adecuaba bien a la vida en la estepa, pero ho-

rrorizaba a los chinos. Y a la inversa, un ejemplo de convergencia es el interés de los mongoles en que los varones fueran cabezas de familia para que estuvieran disponibles para el servicio militar, lo que estaba en consonancia con las ideas neoconfuncianas acerca de la prioridad de los hijos en detrimento de las hijas en la herencia. Esto comportaba que los bienes de la esposa quedaran bajo la jurisdicción de la familia de su marido. Una medida oficial fechada en 1313 establece:

> Con respecto a las tierras y otros bienes de la dote que una mujer aporte a su matrimonio: de ahora en adelante, si una mujer que ha estado casada desea casarse de nuevo, independientemente de si se ha divorciado mientras su marido está vivo o ha vivido como una viuda después de que su marido haya muerto, todos los bienes de la dote y demás patrimonio que aportó al matrimonio deben pasar a manos de la familia de su exmarido. No le está en modo alguno permitido llevárselos consigo, como sucedía anteriormente.[5]

Este párrafo procede de una obra reciente de Bettine Birge, quien prosigue señalando que no cabe duda de que la práctica iba por detrás de la modificación de la ley. Sin embargo, la dirección de este cambio se confirmó con las dinastías posteriores a la Yuan, y la situación de la mayoría de las mujeres cambió.

Religión

La tolerancia de los mongoles a los extranjeros también se extendió a las religiones foráneas. A los primeros kanes les gustaba patrocinar debates religiosos en sus cortes y, con los mongoles, todas las religiones disfrutaban de exenciones fiscales. Nestorianos y musulmanes, cristianos y judíos eran bien recibidos. El daoísmo de la Perfección Integral recibió un impulso temporal después de que Qiu Chuji (fallecido en 1227) visitara a Gengis Kan en Asia central, pero al final la feroz competición por el patrocinio oficial la ganaron los partidarios del budismo tibetano. Tras conseguir la sumisión de Tibet, los mongoles utilizaron a un prominente abad tibetano para que gobernara en su nombre en aquella tierra montañosa, donde la religión dominante era una amalgama del budismo indio y de la religión autóctona bon. Esta religión, conocida como lamaísmo, a partir de la palabra tibetana para designar a un monje, era más sofisticada y universal que el chamanismo de los mongoles. Los gobernantes mongoles estaban impresionados con las fórmulas y los hechizos lamaístas, provistos de poderes mágicos para curar o causar daño, y se sintieron atraídos por la religión tibetana al ver en ella un tipo de budismo practicado por un vigoroso pueblo que, como ellos mismos, no era agrícola. En 1260 un lama mongol fue nombrado preceptor del Estado y en 1261 pasó a ser responsable de todo el clero budista. El sucesor de Kublai siguió promoviendo el lamaísmo y como consecuencia de la munificencia imperial, se produjo una proliferación del arte budista. Gran parte de este arte reflejaba influencias tibetanas y nepalíes, pero nunca se ganó el aprecio de los estudiantes de arte chino. Una manifestación muy diferente del patrocino oficial quedó plasma-

da en un edicto, promulgado en 1309, que estipulaba que a todo aquel que golpeara a un lama se le debía cortar la mano y que un ofensor que insultara a un lama debía perder la lengua. Sin embargo, la conversión al lamaísmo de los mongoles que permanecían en la estepa no tuvo lugar hasta el siglo XVI.

El lamaísmo tuvo poca repercusión en la población china, cuya vida e instituciones religiosas demostraban una enorme continuidad con el pasado. El daoísmo Shanqi siguió siendo fuerte en el monte Mao, mientras otra secta se proclamaba sucesora de los Maestros Celestiales. El budismo de la Tierra Pura tenía muchos seguidores y el Chan seguía siendo influyente, empezando por Yelü Chucai, que optó por el Chan tras la caída de la dinastía Jin. Durante un período de aprendizaje monástico con Xingxiu, «el anciano de los mil pinos», Yelü adquirió un profundo conocimiento del Chan.

Muchas personas pertenecían a sociedades budistas laicas que surgieron durante la dinastía Song meridional. Como resume Daniel Overmyer:

> En el período de la dinastía Yuan estas sectas se caracterizaban por tener miembros y dirigentes predominantemente laicos, una organización jerárquica, un proselitismo activo, rituales congregacionales, la posesión de sus propios libros sagrados en lengua vernácula y apoyo económico mutuo.[6]

La cuenca meridional del Yangzi era una zona con una enérgica actividad religiosa y económica. Allí los templos budistas desplegaron su poder para atraer gente y riqueza y, de ese modo, estimularon y también contribuyeron al crecimiento de ciudades, centros religiosos y comerciales.

Vida cultural e intelectual

Aunque algunos letrados consideraban que su misión era promover el Camino sirviendo –y civilizando– a los mongoles, para otros, desde un punto de vista moral, era preferible retirarse de la política activa y que las exigencias del estudio y/o del autoperfeccionamiento eran más apasionantes y gratificantes. Las academias privadas, con su plan de estudios neoconfunciano, constituían una atractiva alternativa a la función pública, al igual que el activismo local. Los seguidores de Zhu Xi basaban su confianza en sí mismos en su pretensión de estar continuando una tradición que Zhu Xi basó en la obra de los antiguos sabios y que proporcionaba un amplio material de reflexión sobre temas como el equilibrio adecuado entre el perfeccionamiento moral interior y el estudio académico.

Una tradición local que ejerció una gran influencia en el fundador de la dinastía Ming fue la de Jinhua (Wuzhou), situada a unos 200 km al sur de Hangzhou, donde los neoconfucianos encontraron un espacio para la apreciación de la literatura, por un lado, y para las consideraciones prácticas sobre la gobernanza y la reforma, por otro: dos vertientes que a veces aparecían como alternativas al neoconfucianismo en lugar de como elementos del mismo. Cabe destacar que los adalides de este movimiento «utilizaban el estilo de autoperfeccionamiento neo-

confuciano para definir un estilo de liderazgo que valoraba la independencia moral, la responsabilidad individual y la autoridad intelectual».[7]

El sur continuó siendo el centro de la vida intelectual, pero el norte también contribuyó de distintas maneras. Por ejemplo, el gran matemático Zhu Shijie se basó en las tradiciones matemáticas tanto del norte como del sur. Su *Introducción a las matemáticas*, aunque perdida durante mucho tiempo en China, fue muy influyente en Japón, pero su prestigio como máximo algebrista no sólo de la dinastía Yuan, sino de China se debe al *Espejo de los cuatro elementos* (prólogo de 1303), un libro que, sin embargo, también destaca por haber sido ignorado durante mucho tiempo. Poco se sabe de la vida de Zhu, salvo que provenía del norte y enseñó en Yangzhou en torno a 1300, aunque el prólogo del libro da a entender que tenía bastantes seguidores y por qué:

> La gente acude como nubes desde los cuatro confines para congregarse en su puerta y aprender de él [...]. Con la ayuda de figuras geométricas explica las relaciones entre el cielo, la tierra, el ser humano y la materia –los términos técnicos para la notación algebraica– [...]. Al mover las expresiones arriba y abajo, y de un lado a otro, al adelantarlas y retirarlas, alternarlas y relacionarlas, cambiarlas, dividirlas y multiplicarlas, tomando lo irreal por lo real y utilizando lo imaginario en lugar de lo verdadero, empleando diferentes signos para positivo y negativo, manteniendo unos y eliminando otros, y después cambiando las posiciones de las varillas de contar, atacando de frente o desde un flanco, como muestra en los cuatro ejemplos, por fin consigue resolver las ecuaciones y las raíces de una manera profunda pero natural.[8]

Es probable que Zhu hubiera sido matemático en cualquier circunstancia, pero otros hombres con talento, que en épocas más normales habrían emprendido una carrera política, encontraron entonces una válvula de escape en la poesía y en la pintura. Las pinturas del período Yuan suelen contener algún elemento de autorretrato, aunque rara vez es tan explícito como en *Caballo esquelético* (ilustración 7.2) de Gong Kai (1222-1307), fiel partidario de la dinastía Song, que perteneció a la generación que vivió el cambio de dinastías. Su cuadro expresa el concepto que tenían de sí mismos los eruditos chinos, que se veían condenados a vivir en un mundo que no respetaba su talento ni apreciaba sus valores; un mundo en el que, como se indicaba en el poema que Gong añadía a su pintura, los establos de la antigua dinastía seguían estando vacíos. El caballo, desde siempre un símbolo del funcionario erudito, era un símbolo particularmente apropiado de la inobservancia del estilo de vida de confuciano durante el reinado de un conquistador que se enorgullecía de su manejo del caballo. La propia delgadez extrema del macilento caballo de Gong pone de manifiesto la fortaleza esencial de su espléndido físico. Para quienes entendían su significado, la pintura era una elocuente, orgullosa y conmovedora declaración de un amargo destino compartido.

Aquellos tiempos inciertos indujeron a un buen número de hombres con formación a ganarse la vida ejerciendo profesiones que les pusieron en contacto estrecho y diario con personas comunes y corrientes. Algunos se convirtieron en médicos, otros optaron por adivinar el futuro y otros incluso recurrieron al teatro para subsistir. Crearon grandes obras de teatro así como impactantes pinturas.

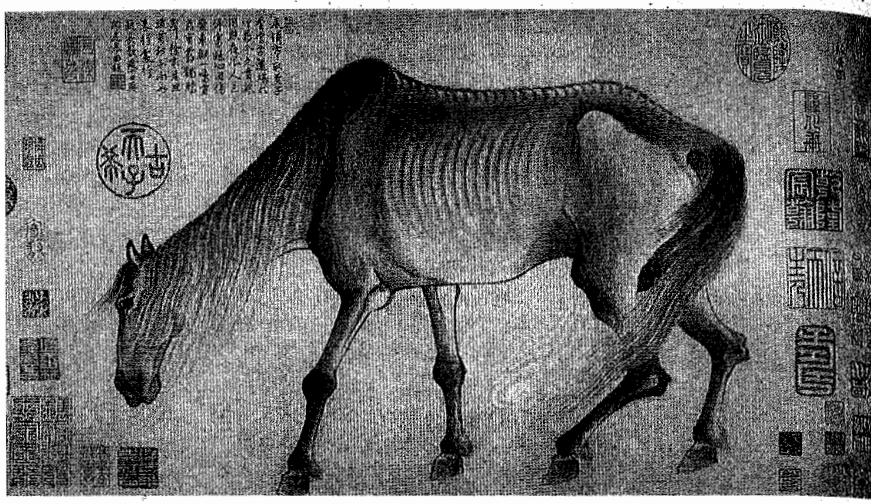


Ilustración 7.2. Gong Kai, *Caballo esquelético*. Rollo de mano, tinta sobre papel, 57 × 3 cm. La propia delgadez extrema del flaco caballo de Gong revela la fortaleza esencial de su espléndida constitución (© Colección Abe, Museo Municipal de Bellas Artes de Osaka).

Teatro del norte

Las artes escénicas ya poseían una larga historia en China. Las primeras danzas religiosas chamánicas; las actuaciones musicales y teatrales ejecutadas para entretener a la corte imperial; los «ballets» como el favorito del poeta Bo Juyi de la dinastía Tang, *Faldas de arco iris y chaquetas de plumas;* y posiblemente las influencias indias forman parte de los orígenes del teatro chino que surgió durante la dinastía Song y adoptó su forma clásica con la Yuan. En la aparición del teatro musical maduro de la dinastía Yuan fue igualmente importante el patrimonio de la cultura popular, incluidas las diferentes funciones teatrales representadas para disfrute de los habitantes de Kaifeng y de Hangzhou durante la dinastía Song –ambas con florecientes barrios dedicados al teatro–, que ofrecían no sólo actuaciones de actores en vivo, sino también espectáculos de marionetas, acróbatas y teatro de sombras, géneros con historias propias. En los espectáculos de títeres, algunas marionetas eran de hilos, otras de varillas y otras estaban controladas por cargas explosivas, y en algunas producciones figuraban «marionetas vivas», es decir, niños manipulados por un «titiritero». En el teatro de sombras, el público contemplaba las siluetas de figuras que eran manipuladas detrás de una pantalla y delante de luces.

Entre los precursores del teatro Yuan, nadie superaba en importancia a los cuentacuentos que animaron la escena urbana en tiempos de la dinastía Song. En Hangzhou eran lo bastante numerosos para formar «gremios». Apostados en sus

tenderetes, recitaban sus historias, a veces con el acompañamiento de instrumentos musicales. Cada uno tenía su especialidad: historias realistas, historias de fantasmas e historias religiosas de milagros, o historias basadas en episodios históricos. Su arte consistía no sólo en relatar simplemente una vieja historia, sino en conseguir que cobrara vida mediante teatrales modulaciones de la voz y otros recursos dramáticos. Cyril Birch menciona a un profesional de este arte que «podía producir de una sola vez siete sonidos diferentes para representar de una forma realista los gritos de un cerdo en los diferentes momentos de la matanza».[9] Así, el desarrollo del teatro no impidió que siguiera floreciendo el arte de contar historias, pero este arte dejó su huella en las convenciones formales no sólo del teatro, sino también de la novela, e influyó en el contenido y también en la forma de ambos géneros populares.

El teatro chino siempre incluía música y nunca perdía su carácter de arte interpretativo, aunque durante la dinastía Yuan la tradición teatral del norte y la literaria del sur convergieron para producir la obra escrita que llegaría a definir el género tras ser sometida a una considerable corrección, en la que se perdieron muchas cosas:

> La domesticación de un formato físico irregular, la normalización de la forma y el estilo, se complementó con la supresión del mundo igualmente caótico y sin límites que representaba el texto. Al poner coto tanto a la conducta como a la presentación, se cribaron el regicidio, la abdicación forzosa, la venganza sangrienta, el deseo sexual desenfrenado y la depredación, al igual que se reescribieron los personajes mal escritos o los pasajes que no se entendían.[10]

Los argumentos de muchas de las obras que se conservan se basaban en materiales anteriores. Episodios históricos como el matrimonio de la beldad de la corte de la dinastía Han, Wang Zhaojun, con un cacique de los Xiongnu; las estratagemas políticas y militares urdidas por Zhuge Liang y sus contemporáneos del período de los Tres Reinos; la tragedia que desencadenó la mujer fatal más famosa de Asia oriental, Yang Guifei; la historia de la peregrinación a India de Xuanzang; y otros acontecimientos históricos y semihistóricos proporcionaron a los dramaturgos Yuan algunos de sus temas más eficaces y populares. Y las obras de teatro, por su parte, contribuyeron mucho a grabar en la mente del pueblo imágenes pintorescas y legendarias de esos personajes, creaciones de la imaginación poética que adornaban narraciones históricas más prosaicas.

Los espectadores también disfrutaban de versiones teatrales de antiguas historias de amor, como la de la hermosa Yingying y un estudiante llamado Zhang, que narraba la célebre obra del siglo XIII *El romance del pabellón del oeste*, de Wang Shifu. Al adaptar esta historia antigua al teatro, Wang no dudó en reelaborar los materiales para conseguir un efecto más teatral y literario. Así, la obra hace un hábil uso de la negativa de la madre de Yingying a honrar su promesa de entregar a su hija en matrimonio a quien las rescatara cuando se hallaban rodeadas por rebeldes. Yingying, que ya se sentía muy atraída por el joven rescatador, le entrega su corazón. Y la injusticia de este acto materno también transforma a la sirvienta Huaining, que deja de ser un obstáculo para convertirse en una aliada

sumamente ingeniosa. Para complacer al público, el dramaturgo se aparta de la versión de la historia de la dinastía Tang y decide que la obra termine con la pareja superando todos los obstáculos que impiden su felicidad, incluida la madre de Yingying. Después de que Zhang apruebe sus exámenes, se unen en matrimonio. Al final, triunfa el amor. El desenlace feliz es característico del género, ya que estas obras fueron concebidas para atraer no sólo a un público de entendidos, sino también a gente corriente con poca o ninguna formación académica, que deseaba que los finales fueran felices.

El repertorio del teatro Yuan incluía muchas obras que expresaban un anhelo de justicia. Algunas las protagonizaba un modelo de rectitud funcionarial y sabiduría, el juez Bao –basado en un funcionario real, Bao Zheng (999-1062)–, un adalid de la justicia que descubre reiteradamente incluso los engaños más ingeniosos de los malvados. Entre los villanos de estas obras destacaban los funcionarios codiciosos y sin escrúpulos que subvertían el orden moral que, en teoría, se habían comprometido a defender. Entre los héroes hay personajes al estilo de Robin Hood, proscritos que tienen la razón de su parte pese a que desafían al Estado y a sus leyes –muchos de estos héroes también aparecen en la novela de la dinastía Ming *A la orilla del agua*; véase el capítulo 8–. No cabe duda de que a muchos miembros del público les producía un placer indirecto presenciar el castigo de funcionarios venales y corruptos parecidos a aquellos que en la vida real quedaban impunes. Las obras no abordan acontecimientos contemporáneos de una forma obvia ni ponen en tela de juicio directamente al régimen. Sin embargo, cabe preguntarse qué habría pensado un espectador mongol de la escena de *Otoño en el palacio de los Han*, donde el dramaturgo describía las penalidades que afrontó Wang Zhaojun entre los «bárbaros», cuando sólo disponía de «carne salada insípida» para comer y de «leche cuajada y gachas» para beber.[11]

Las obras se escribían para los papeles de actores arquetípicos: el protagonista, la protagonista, el villano, etc. También se puede clasificar a los personajes en tipos fácilmente reconocibles, como los fieles amantes de *El romance del pabellón del oeste*, los funcionarios corruptos y los jueces sabios de los dramas judiciales, los proscritos toscos pero virtuosos, y las bellas, talentosas y resueltas cortesanas. La mayoría de las obras constan de cuatro actos entre los que se podían insertar breves interludios o «cuñas». Como había pocos accesorios escénicos, los personajes solían pronunciar discursos de autoidentificación. Los dramaturgos también empleaban de vez en cuando recapitulaciones, un remanente de la tradición de los cuentacuentos.

La música desempeñó un papel importante en el teatro. Las canciones o secuencias cantadas de cada acto tenían un único modo o tono. El laúd y la cítara eran los instrumentos típicos del teatro septentrional de Yuan. A diferencia de la música suave y refinada del teatro del sur, que alcanzó su apogeo con la dinastía Ming, el sonido de la Yuan era vigoroso y animado. Las raíces del teatro Yuan en la tradición de la narración oral también se ponen de manifiesto en la asignación de todas las arias a un único intérprete. Así, en *Otoño en el palacio de los Han*, sólo canta el emperador.

Las obras de los dramaturgos Yuan solían alcanzar una gran excelencia literaria. Los diálogos, escritos en la lengua hablada de la época, dotaban de frescura

natural a los textos, que en ocasiones incluían groseros vulgarismos que ningún respetable erudito confuciano posterior habría permitido que surgieran de su pincel. Este lenguaje también influyó en la mala reputación de que gozó el teatro Yuan entre los círculos refinados de las dinastías posteriores, hasta que fue redescubierto elogiosamente en el siglo XX. Lo que los críticos valoraban eran los pasajes poéticos de las obras, sobre todo las canciones líricas (*sanju*), que están a la misma altura que otras formas importantes de la poesía china en cuanto a complejidad técnica, delicadeza musical y el empleo de diferentes recursos poéticos, incluido un uso eficaz del simbolismo. Al igual que los entendidos juzgaban las pinturas por la calidad de sus pinceladas, los críticos se centraban en los méritos de la poesía de las obras de teatro. Así, un crítico del siglo XV ensalzó la poesía de Ma Zhiyuan, autor de *Otoño en el palacio de los Han*, diciendo que parecía «un fénix planeando y cantando en las nubes más elevadas».[12]

El romance del pabellón del oeste es apreciado por su poesía. En la obra, la propia Yingying se siente profundamente conmovida cuando Zhang canta a su amor y «se suceden las palabras como el interminable goteo de una clepsidra».[13] En este caso la canción de Zhang está acompañada por la cítara, pero el *sanju* se cantaba sin acompañamiento. En las grandes obras de teatro, la poesía es una parte primordial e influye en el desarrollo dramático. Así, la imagen recurrente de la luna, que aparece más de cincuenta veces en los poemas de *El romance del pabellón del oeste*, ayuda a conferir al drama unidad y profundidad. Y está presente, por supuesto, cuando tras un largo cortejo, los amantes se unen. Entonces, «la luna radiante, como el agua, inunda el pabellón y la terraza».[14]

Los amantes tienen que soportar un largo período de separación e incertidumbre antes de que su unión sea por fin permanente, pero son los dignos representantes de un teatro esencialmente optimista y vitalista que combinaba el arte elevado con una amplia aceptación entre todas las clases.

Pintura

A diferencia del teatro, en el que participaban individuos de todos los orígenes sociales y que tenía algo que ofrecer a todo el mundo, la pintura de la élite era una actividad mucho más esotérica. Mientras que los letrados despreciaron más tarde el teatro por considerarlo plebeyo, todos los expertos posteriores admiraron los logros de los grandes pintores de la dinastía Yuan.

La distinción entre el profesional que vende sus productos a personas sin conocimientos estéticos y el aficionado que pinta para sí mismo y sus amigos no surgió en el período Yuan, pero fue validada por quienes se mostraban críticos con el gusto de la corte mongol. Los artistas profesionales siguieron enorgulleciéndose de la perfección de sus técnicas y de la excelencia de su talento artístico. Los caballeros aficionados, que se tomaban igual de en serio su arte, encontraron en el pincel y en la tinta un vehículo para la expresión y el perfeccionamiento personal, como en el caso del caballo de Gong Kai.

El pintor de caballos de la dinastía Yuan más famoso fue también la excepción a la regla de que el caballero artista evitaba el establo imperial. Zhao Mengfu

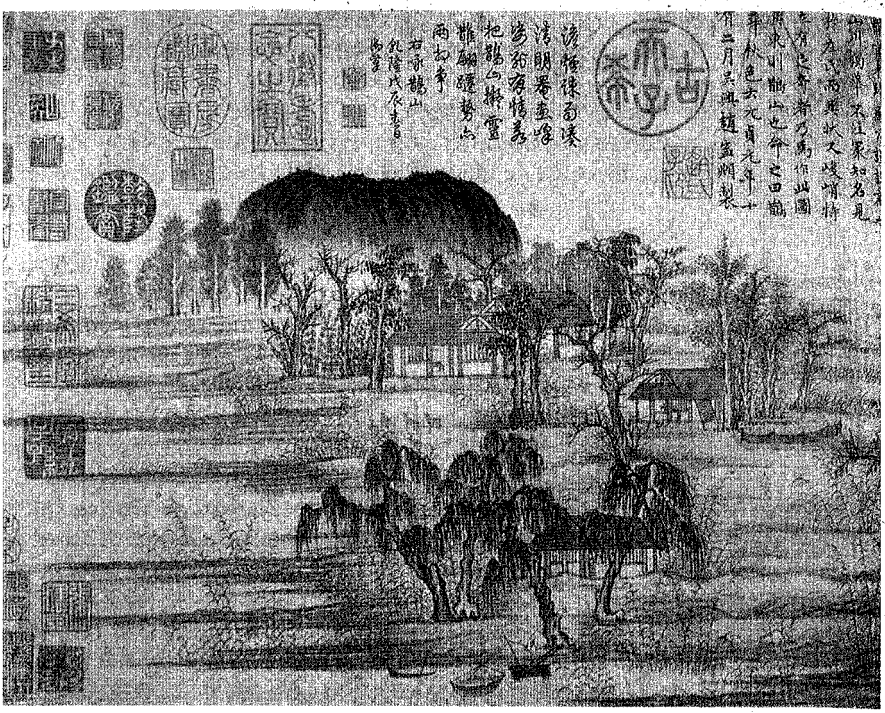


Ilustración 7.3. Zhao Mengfu, *Colores del otoño en las montañas Qiao y Hua*. Rollo de mano, tinta y color sobre papel, fechado en 1296, 93 × 29 cm. Aquí Zhao ha descartado el uso de la perspectiva y ha ignorado las proporciones en un intento de recuperar la noble simplicidad anterior (© Museo del Palacio Nacional, Taiwan, República de China).

(1254-1322) ocupó un alto cargo con los mongoles y lo pagó con la pérdida de amistades y el conflicto interior. Los eruditos chinos posteriores, aunque no aprobaron su cargo, se vieron obligados a admitir su talento, que le convertía en un gran pintor y en uno de los mejores calígrafos de China. De hecho, sus pinturas de caballos eran tan apreciadas, que abundaban las falsificaciones. Aquí se ilustra la obra de Zhao no con un caballo, sino con un paisaje (véase la ilustración 7.3), que ejemplifica un intencionado arcaísmo que apelaba a los intelectuales Yuan.

Como se refleja en *Colores del otoño en las montañas Qiao y Hua*, el arcaísmo de Zhao exigía un rechazo absoluto de la estética de sus predecesores inmediatos. No se puede hallar el menor rastro de los estilos de Ma Yuan y de Xia Gui, y evita de forma intencionada y coherente la belleza. Zhao y sus contemporáneos, un poco como los prerrafaelitas de la Inglaterra del siglo XIX, intentaron retornar a la ruda honestidad de una época anterior y desaprender las lecciones del período clásico de su arte. Sin embargo, los pintores chinos estaban más dispuestos que los prerrafae-

Ilustración 7.4. Ni Zan, *El estudio Rongxi*. Rollo colgante, tinta sobre papel, fechado en 1372, 35,5 × 74,7 cm. Esta pintura ejemplifica las dotes caligráficas de Ni Zan y la fría contención de sus paisajes despoblados (© Museo del Palacio Nacional, Taiwan, República de China).

litas a sacrificar la belleza superficial en aras de obtener lo que Zhao llamaba «una sensación de antigüedad» *(guyi)*. También se diferenciaban en que concebían su arte en términos de caligrafía: tanto la pintura como la caligrafía servían para poner por escrito en papel o en seda las ideas que los caballeros tenían en sus mentes. En las dos pinturas que reproducen las ilustraciones 7.2 y 7.3, el espacio que no se utiliza no sirve como horizonte, ni tampoco aporta nada a la composición general. Por eso,

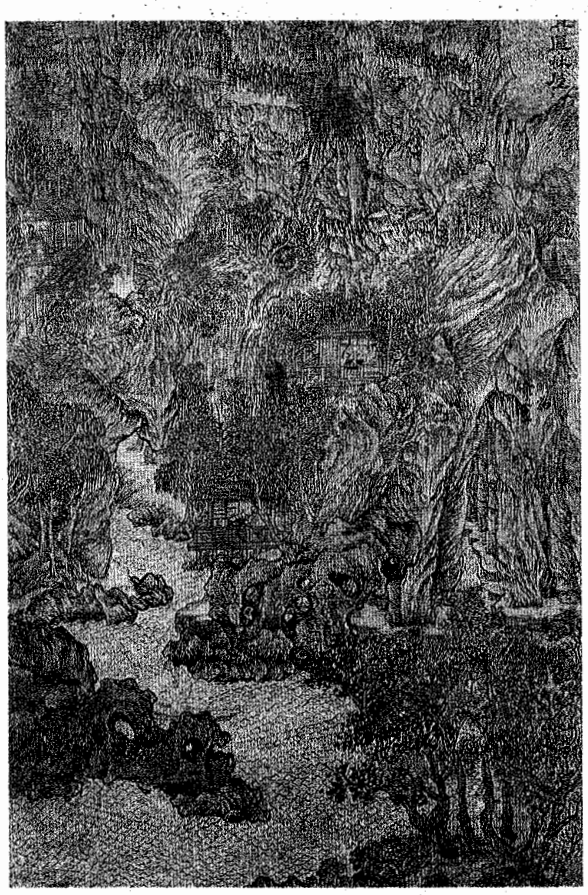


Ilustración 7.5. Wang Meng, *El bosque Grotto en Juqu*. Rollo colgante, tinta y color sobre papel, 43 × 69 cm. En esta pintura se emplean «fibra de cáñamo desenrollada» y pinceladas en forma de S (© Museo del Palacio Nacional, Taiwan, República de China).

el uso de este espacio para la caligrafía no perturba la pintura. En cierto sentido, la pintura también es caligrafía, al igual que, en otro sentido, la caligrafía es pintura.

En ese momento, como anteriormente, se consideraba que la caligrafía revelaba el carácter noble del culto calígrafo, una concepción que fomentaba la variedad de estilos en la pintura y también en la escritura. Los grandes maestros de la dinastía Yuan no compartían un estilo uniforme y los artistas individuales tampoco se limitaban necesariamente a un único estilo. Hay, por ejemplo, una famosa anécdota, documentada en la dinastía Ming posterior, relacionada con el pintor Ni Zan (1301-1374), quien una noche, mientras estaba ebrio, pintó unos bambúes que un amigo criticó al día siguiente porque no parecían bambúes. En una muestra del desdén del

pintor letrado de la dinastía Yuan por la representación, Ni rió y respondió: «¡Ah, pero una *total* falta de parecido es difícil de conseguir!».[15] Sin embargo, Ni solía pintar bambúes normales. Los bambúes, que, como el caballero erudito, se doblan con el viento pero no se rompen, eran uno de los temas predilectos de los pintores letrados, que también podían encontrar un significado daoísta en el hecho de que el tallo de esta planta sea hueco, es decir, esté vacío. En la pintura que muestra la ilustración 7.4, Ni, al igual que Zhao Mengfu, ha evitado todos los artificios pictóricos. Logra una poesía sosegada y apacible. Esta estética fría y pulcra también está presente en la cerámica blanca y blanca y azul y de la época.

En el polo estilístico opuesto de Ni Zan se encuentran las pinturas de Wang Meng (c. 1309-1385), sobre todo su obra tardía (véase la ilustración 7.5). Mientras la pintura de Ni Zan es monocromática, Wang se deleita en los colores vivos. En la pintura de Ni, la naturaleza es estable y vacía, pero Wang llena el espacio con fuerzas naturales que surgen en torno a las moradas de los ermitaños y amenazan con desbordar los límites de la pintura. Tal vez se trataba de una declaración apropiada para un período en el que las fuerzas políticas y sociales de China estaban a punto de irrumpir en el sistema dinástico Yuan.

Al examinar los logros culturales de la dinastía Yuan, vale la pena señalar que la influencia extranjera no penetró en el mundo de los pintores letrados. Inversamente, no se encuentra ningún aprecio o conocimiento de su arte en la literatura de visitantes europeos, como Marco Polo y sus sucesores del siglo XIV. Aunque había un arzobispo católico en Beijing y las relaciones a ambos lados de la gran masa continental de Eurasia solían ser cordiales, estas relaciones tenían escasa prioridad en ambos lados del planeta, ya que las distancias eran enormes y Europa, y también China, se enfrentaba a desafíos y oportunidades mucho más inmediatos y más cercanos en la política, la economía, el arte y el pensamiento. En muchos aspectos, China aventajaba a Europa en esa época. Los europeos ni siquiera consideraron que el tipo de pintura de los letrados apreciada durante la dinastía Yuan fuera digno de mención antes del siglo XIX, y hasta el siglo XX en Occidente no aprendieron a ver y valorar estas pinturas.

Rebeliones y desintegración

A mediados del siglo XIV la dinastía se hallaba amenazada por rebeliones populares así como por la creciente independencia de sus propios comandantes regionales. La población, atrapada en una situación aparentemente desesperada, depositó cada vez más sus esperanzas en líderes carismáticos y doctrinas mesiánicas. La Sociedad del Loto Blanco, cuyo líder afirmaba ser descendiente del linaje imperial Song, atrajo a los miserables: empleados despedidos, desertores del proyecto del río Amarillo, traficantes, proscritos, desocupados y desplazados. Conocidos como los Turbantes Rojos por sus tocados, optaron por la rebelión abierta en 1352 y en los tres años siguientes la dinastía Yuan perdió gran parte del centro y del sur de China. Bajo el mando de Toghtō, la dinastía fue capaz de contener por el momento el desafío empleando, en última instancia fuerzas compuestas principalmente por soldados chinos.

Debido a la política de la corte, Toghtō fue cesado en 1355, expulsado justo cuando dirigía lo que prometía ser el asedio de una ciudad del Gran Canal tomada por un antiguo contrabandista de sal que encabezaba una gran rebelión y proclamado una nueva dinastía. Con Toghtō, el Gobierno mantuvo el control de sus fuerzas militares teniendo sumo cuidado al efectuar nombramientos, separando las funciones de mando y de suministro y, por lo general, ejerciendo un liderazgo centralizado, pero tras su caída no surgió ningún otro hombre fuerte que impidiera la formación de centros de poder regionales.

Entre las nuevas rebeliones y las concesiones hechas por el Gobierno a varios comandantes que supuestamente lo defendían, el propio Gobierno central se deterioró hasta tal punto, que acabó convertido en un poder local más. Durante los últimos doce años de la dinastía Yuan, la cuestión ya no era tanto la supervivencia de la dinastía como la determinación de su sucesor. La dinastía tuvo la desgracia de gobernar en una época en la que las inundaciones, las epidemias y las hambrunas que atormentaron al pueblo y avivaron la rebelión superaban la capacidad de control del Gobierno. John Dardess llegó a la conclusión de que

> Los últimos regímenes de la dinastía Yuan, todos ellos, trataron realmente de aliviar estas catástrofes. Ninguno las ignoró. Las tareas de socorro alimentario y médico de los Yuan fueron concienzudas y sofisticadas [...] Es posible que los efectos acumulativos a largo plazo de estas repetidas catástrofes naturales fueran demasiado graves para que pudiera gestionarlos un Gobierno y que, de haberse dado unas condiciones normales en China, la dinastía Yuan hubiera podido durar mucho más de lo que duró.[16]

Resultó que el futuro no pertenecía ni a los comandantes regionales ni al régimen rebelde de la dinastía Song en el norte, sino a una organización dirigida por Zhu Yuanzhang (1328-1398) en el sur. Zhu había nacido en una familia pobre y de joven fue novicio en un monasterio budista. Más tarde se convirtió en mendigo y, con el tiempo, se incorporó a los Turbantes Rojos, donde ascendió hasta ser nombrado comandante militar. Tras la derrota de los Turbantes Rojos, se erigió en cabecilla de su propia organización rebelde. A diferencia de los Turbantes Rojos, que dirigían su rencor tanto contra los terratenientes locales como contra la dinastía, Zhu inició la reconciliación con la élite local. Al renunciar al radicalismo mesiánico de los rebeldes anteriores y demostrar su intención de reconstruir el tipo de Gobierno imperial tradicional, logró granjearse una valioso apoyo entre los notables. Aunque algunos miembros de la élite china siguieron manteniéndose fieles a la dinastía Yuan y uno de los defensores más valientes y leales de la dinastía fue un general chino, Zhu Yuanzhang era imparable. En 1368 todo había terminado: la corte mongol huyó a Mongolia y se fundó una nueva dinastía, la Ming, con la capital en Nanjing. Al principio de su reinado Zhu Yuanzhang, a quien se conocería póstumamente por Taizu, dictó una orden prohibiendo las sectas religiosas heterodoxas, entre las que destacaba la misma secta del Loto Blanco que inspiró su propia campaña para ascender al poder.

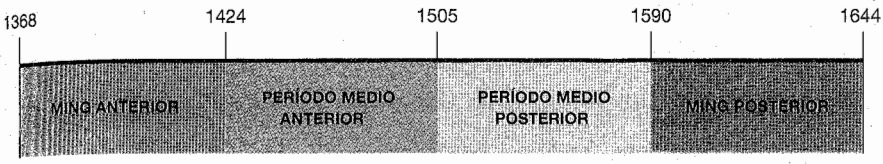
Pese a que, tradicionalmente, los mongoles tenían mala reputación, lograron unir el norte e integrar Yunnan en la entidad política china y permitieron que la

cuenca meridional del Yangzi prosiguiera con su desarrollo económico. La influencia del período mongol en la cultura política china es más compleja: los expertos han acudido a este período para explicar el contraste entre el Gobierno bastante benigno de la dinastía Song y el régimen más autoritario de la Ming. Los mongoles constituyeron un ejemplo de fuerte dominio imperial y, en sus años de declive, enseñaron la lección de lo que podía suceder cuando no existe una dirección central fuerte. El fundador de los Ming tomó nota de ella.

Notas

1. R. Mitchell y N. Forbes, trad., *The Chronicle of Novgorod 1016-1471*, 3.ª Serie, vol. 25 (Londres, Camden Society, 1914), p. 64.
2. Hoyt C. Tillman y Stephen H. West, *China under Jurchen Rule: Essays on Chin Intellectual and Cultural History* (Albany, State Univ. of New York Press, 1995), p. 4.
3. Morris Rossabi, *Khubilai Khan: His Life and Times* (Berkeley, Univ. of California Press, 1987), p. 115.
4. John W. Dardess, en Herbert Franke y Denis Twitchett, *The Cambridge History of China*, vol. 6 (Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1994), p. 385.
5. Bettine Birge, «Women and Confucianism from Song to Ming: The Institution of Patrilinealy», en Paul J. Smith y Richard von Glahn, eds., *The Song-Yuan-Ming Transition in Chinese History* (Cambridge, Harvard Univ. Press, 2003), p. 235.
6. Daniel Overmyer, «Chinese Religion-An Overview», en Mircea Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion*, vol. 3 (Nueva York, Macmillan, 1987), p. 282.
7. Peter Bol, «Neo-Confucianism and Local Society, Twelfth to Sixteenth Century: A Case Study», en Smith y von Glahn, pp. 166-167.
8. Joseph Needham, *Science and Civilization in China, vol. 10: Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth* (Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1959), p. 47.
9. Cyril Birch, trad., *Stories from a Ming Collection: The Art of the Chinese Story-Teller* (Nueva York, Grove Press, 1958), pp. 10-11.
10. Stephen W. West, «Texts and Ideology: Ming Editors of Northern Drama», en Smith y von Glahn, pp. 329-330.
11. Cyril Birch, ed., *Anthology of Chinese Literature*, vol. 1 (Nueva York, Grove Press, 1965), p. 483.
12. Chung-wen Shih, *The Golden Age of Chinese Drama: Yuan Tsa-chü* (Princeton, Princeton Univ. Press, 1976), p. 160.
13. Shih, *The Golden Age of Chinese Drama*, p. 192.
14. Shih, *The Golden Age of Chinese Drama*, p. 159.
15. James Cahill, *Hills Beyond a River: Chinese Painting of the Yuan Dynasty, 1279-1368* (Nueva York, Weatherhill, 1976), p. 175.
16. Dardess, *The Cambridge History of China*, pp. 386-387.

8
La dinastía Ming, 1368-1644



La dinastía Ming, la última que fue autóctona de China, reincorporó territorios del norte que estuvieron separados del resto de China durante casi dos siglos y medio e incluso restableció durante un breve período de tiempo su Gobierno en lo que actualmente es el norte de Vietnam. La estabilidad del régimen y la prosperidad generalizada de la población, así como los notables logros en la literatura, la filosofía y las artes, demostraban la permanente vitalidad de la tradición china y su capacidad de crecimiento y de transformación. Cuando, hacia el final del período Ming, los primeros europeos modernos llegaron a China encontraron muchas cosas que admirar.

El período Ming anterior (1368-1424)

El período Ming anterior fue un período de vigoroso resurgimiento militar chino en el exterior y de autocracia imperial en el interior. El fundador de la dinastía, Zhu Yuanzhang o Taizu (véase tabla 8.1), gobernó durante treinta años (1368-1398) y dejó una profunda huella en los reinados que le sucedieron. Como nombre para su período eligió Hongwu, «gran hazaña militar», y ciertamente sus logros militares fueron espectaculares.

Al final de su reinado, la dinastía Ming controlaba toda China, dominaba la región fronteriza desde Hami, en Xinjiang, hasta el norte, incluidas Mongolia Interior y Manchuria septentrional y, fuera de esos territorios, logró adherir a Corea y varios Estados de Asia central y del Sureste Asiático le enviaban tributo (véase la ilustración 8.1).

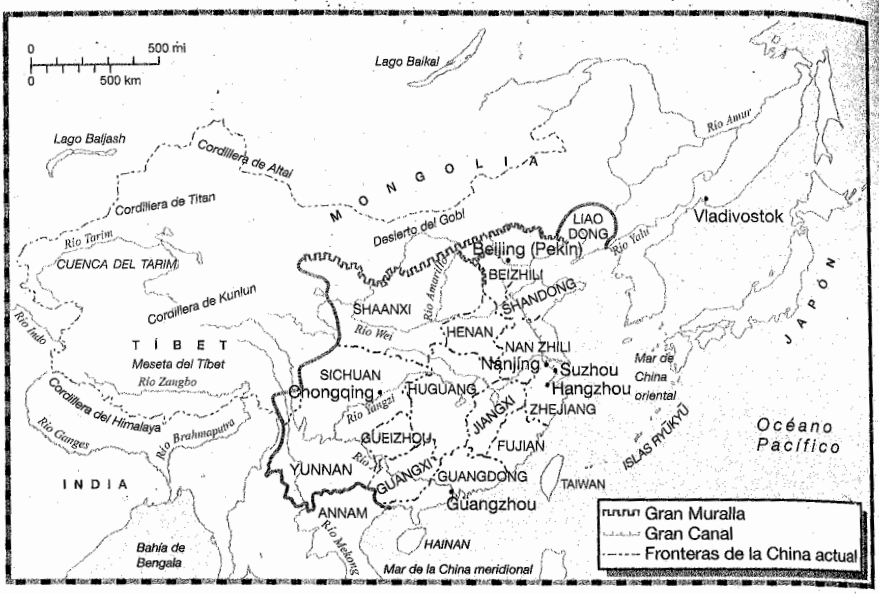


Ilustración 8.1. China en la dinastía Ming, mediados del siglo XVI.

Chengzu (r. 1402-1424), el tercer emperador Ming, a quien a menudo se menciona usando el nombre de su reinado, Yongle («felicidad perpetua»), encabezó personalmente cinco expediciones contra los mongoles, intervino en Annam (Vietnam del norte en la actualidad), que incorporó al imperio, y ordenó grandes expediciones marítimas que convirtieron a China en la primera potencia naval del mundo.

Taizu era un gobernante severo, desconfiado y autocrático. Suprimió el cargo de canciller, una medida que tomó para debilitar la burocracia y asegurarse de que no hablara con una sola voz. Ahora los ministros debían arrodillarse ante el emperador, mientras que en la dinastía Song tenían que estar de pie y en la Tang debían sentarse en presencia del emperador. Como ha señalado F. W. Mote, fue un comportamiento típico de Taizu que, «aunque el emperador estaba decidido a crear un código universal que se pudiera cumplir minuciosamente, socavó esa idea promulgando constantemente leyes para satisfacer necesidades inmediatas que a menudo contradecían el Gran Código Ming».[1] Taizu estaba empeñado en decidir personalmente incluso en asuntos de importancia secundaria. Era un trabajador incansable que estudiaba inumerables memoriales: se decía que en un período de diez días había examinado a fondo 1.660 informes que trataban de 3.391 asuntos diferentes. En 1382 nombró a cuatro grandes secretarios para que le ayudaran con tanta cantidad de trabajo, aunque el Gran Secretariado no se institucionalizó hasta un momento posterior de la dinastía.

Taizu impulsó activamente los trabajos de reconstrucción y de ayuda a los pobres –algunos de los cuales fueron reasentados– e instauró un sistema fiscal. Pero

se extralimitó al aspirar «nada menos que a la transformación ética y del comportamiento de toda la población china de acuerdo con antiguas costumbres expuestas en el canon confuciano».[2] Para reformar a la población ordenó que se colocaran carteles en todos los pueblos exhortando a la gente a comportarse virtuosamente. Las normas del Gobierno se colgaban en quioscos de los pueblos junto a los nombres de los malhechores que se consideraba que merecían la humillación pública. Se ordenó a las localidades abrir escuelas para el pueblo, se creó un registro de personas y de deidades, y se prohibieron los dioses inaceptables.

Para mantener al campo y a los funcionarios bajo control, Taizu instauró el *li-jia* como base del servicio de trabajo y de la seguridad local. Con este sistema, cada diez familias de una zona constituían un *jia*, y diez *jia* formaban un *li*. Todas las casas tenían que colocar un cartel en la puerta que indicara los nombres, edades y ocupaciones de sus miembros y cada uno de los miembros del *li* era responsable de la conducta de todos los demás. Sin embargo, el solapamiento de los sistemas de autoridad favoreció la incompetencia, ya que «la urgente preocupación por la corrupción fue más importante que una jerarquía meticulosa».[3] Sarah K. Schneewind señala además que «la nueva dinastía no podía crear instituciones sociales locales por decreto, sino que competía por los recursos con los súbditos locales y el clero, además de con sus propios representantes».[4] Incluso con Taizu, las fuerzas locales lograron algo más que mantenerse, como ocurrió después incluso en mayor medida.

Taizu reabrió la universidad imperial, fundó numerosas escuelas y reintrodujo los exámenes de acceso al funcionariado. El confucianismo volvió a ser la doctrina oficial del Estado, pero el emperador rechazó los aspectos antiautoritarios del pensamiento de Mencio e hizo que expurgaran 85 secciones del *Mencio* –aproximadamente una tercera parte del texto– antes de aceptarlo como un libro legítimo. Taizu, que era capaz de exterminar sin piedad a quienes se interpusieran en su camino o fueran sospechosos de hacerlo, obtenía información a través de un servicio secreto que contaba con su propio sistema carcelario y de tortura. Los funcionarios que contrariaban al emperador eran azotados en un juico público. La flagelación, siempre dolorosa y terriblemente humillante, era a veces tan intensa que la víctima moría. *The Cambridge History* resalta el período comprendido entre 1382 y 1392 como unos «años de creciente vigilancia y terror».[5]

Chengzu (o Yongle) era tan enérgico y severo como su padre, pero no dudó en aplicar una política exterior mucho más agresiva y en trasladar la capital de Nanjing a Beijing. Todo esto lo hizo después de derrotar a su sobrino, el segundo emperador, en una guerra civil de enormes proporciones. Reconstruyó Beijing y la convirtió en una ciudad grandiosa. Para asegurar los suministros de la capital, reconstruyó el Gran Canal, «la vía fluvial más larga construida por el hombre», que Shih-Shan Henry Tsai ha comparado con una ruta entre Florida y Nueva York.[6] Tan brutal como su padre cuando se trataba de purgar a sus adversarios, ya fueran reales o sospechosos, era más culto que Taizu y más generoso en su mecenazgo del confucianismo. No sólo convocó exámenes para el funcionariado con más frecuencia, sino que también patrocinó importantes proyectos académicos. El más ambicioso de ellos fue la recopilación de un enorme tesoro literario, en el que trabajaron más de dos mil eruditos y cuyo resultado final, cuando fue termi-

nado en 1408, fue un compendio de 22.877 rollos, o capítulos. Durante el reinado de Chengzu, volvió a estar disponible el *Mençio* completo y sin expurgar. También patrocinó la recopilación de un nuevo canon daoísta y veneró a varias deidades daoístas.

A veces se dice que la reacción de la dinastía Ming contra los odiados mongoles provocó una reacción desproporcionada contra todo lo extranjero, pero eso no es del todo cierto. La dinastía Ming no sólo conservó instituciones mongoles como el sistema de familias militares hereditarias y empleó a sus propios soldados mongoles, sino que también aplicó una política cultural abierta.

Así, Chengzu patrocinó un gran compendio del neoconfucianismo Song y también promovió la publicación de obras budistas, incluida una nueva edición del *Tripitaka*. Tras la muerte de su esposa, hizo restaurar un monasterio budista cerca de Nanjing y ordenó construir allí una pagoda octogonal de porcelana de nueve pisos y una altura de 84 m. Se mantuvo en pie hasta que fue destruida en 1854 durante la rebelión Taiping.

Las expediciones marítimas (1405-1433)

Chengzu puso fin a la política de Taizu de evitar el expansionismo marítimo y envió a varios eunucos de confianza al Sureste Asiático antes de emprender siete grandes expediciones marítimas bajo el mando del Zheng He, un eunuco musulmán. En la primera tomaron parte 27.800 hombres, 62 o 63 grandes navíos y 255 barcos de menor tamaño. La tercera tuvo unas dimensiones similares y fue mucho mayor que la segunda, con 17 barcos y 1.500 hombres, y que las expediciones de Colón (1493-1495). Además de visitar varias zonas del Sureste Asiático, viajaron al océano Índico, Arabia y la costa oriental de África. Aquellos viajes eran excepcionales por su alcance y por el patrocinio oficial. La tecnología que los hizo posibles se había empleado anteriormente en aventuras privadas que los historiadores del Estado no consideraron lo bastante importantes para registrarlas. Así, es interesante observar que, en su primer viaje, la expedición tuvo tratos con colonos chinos en Sumatra. Supuestamente, también derrotó a un «pirata» chino en aquellas aguas, matando a cinco mil hombres y llevando al cabecilla de vuelta a Beijing para ser ejecutado.

Las fuentes chinas, redactadas por eruditos hostiles a aquella iniciativa y siempre dispuestos a atribuir motivos egoístas a un emperador usurpador, hacen hincapié en el deseo de Chengzu de encontrar al sobrino a quien arrebató el trono y consiguió escapar. En un contexto más amplio, se puede interpretar como un aspecto de la reafirmación militar y política del período Ming anterior, en la medida en que mostraron el poder chino e hicieron que acudieran a la corte Ming para rendir tributo a enviados como el rey de Borneo, que falleció en China en 1408 y fue enterrado en las afueras de Nanjing, donde aún se puede ver su tumba. Hay constancia de que, a raíz del cuarto viaje, diecinueve países enviaron tributos.

Los emisarios extranjeros que llegaban para rendir pleitesía ensalzaron la gloria y el prestigio de la corte. También llegaron de tierras extranjeras objetos y animales exóticos. Al emperador le gustaban especialmente las jirafas, que en Beijing

se consideraban *qilin* propicios o «unicornios». El comercio también fue uno de los motivos de los viajes. Los barcos de la primera expedición llevaban a bordo seda y bordados. Y el comercio era uno de los principales factores que los reinos extranjeros tenían en cuenta a la hora de enviar a sus emisarios a China. No obstante, en el lado chino, la corte Ming nunca consideró el comercio como algo intrínsecamente valioso.

Desde el punto de vista oficial chino, la razón de esas expediciones no era comercial. Además, sus dirigentes eunucos no les granjearon muchos amigos entre los funcionaros confucianos. Cuando murió Chengzu, perdieron a un entusiasta valedor, aunque su sucesor, Xuanzong (r. 1426-1435) envió una última expedición.

Al igual que se pueden considerar que las expediciones formaban parte de la reafirmación general de la dinastía Ming anterior hacia el resto del mundo, la interrupción de las mismas se encuadra en un contexto más amplio, cuando la dinastía rebajó sus ambiciones y renunció al intento de anexionar Annam (1426). En 1417 desapareció uno de los incentivos para conservar la flota marítima cuando se terminó el sistema de exclusas que mantenía el nivel del agua lo suficientemente elevado como para permitir a los barcos que suministraban el grano a la capital utilizar el Gran Canal durante todo el año. De este modo, la capital ya no dependía del transporte marítimo durante seis meses del año. Además, la decisiva frontera terrestre exigía atención militar una vez más: combatir a los mongoles era una misión crucial, mientras que las expediciones marítimas eran un lujo.

Sin un proyecto naval fuerte, las aguas chinas se convirtieron en el dominio de los piratas y de los contrabandistas, una situación que no mejoraron las regulaciones que estipuló la dinastía para controlar y contener el comercio marítimo. Por ejemplo, durante el período Yongle, los japoneses estaban limitados oficialmente a una misión tributaria cada diez años, compuesta únicamente por dos barcos con un máximo de 200 hombres –más adelante la cifra aumentó a 300–, que desembarcaban en Ningbo (provincia de Zhejiang). Estas normas no se aplicaban siempre, ya que tanto los intereses privados chinos como los japoneses se beneficiaban del comercio realizado en esas ocasiones. No obstante, esas normas son un ejemplo de la actitud negativa de la dinastía hacia las relaciones con los países marítimos.

El período medio anterior (1425-1505)

Los setenta y cinco años del período medio anterior Ming fueron, en su conjunto, una época de paz, estabilidad y prosperidad, con unos emperadores con menos ambiciones de gloria militar y de poder personal que Taizu y Chengzu. Xuanzong (1426-1436) renunció a la tentativa de la dinastía Ming de controlar Annam, pero encabezó una expedición contra los atacantes mongoles en el norte. Los mongoles fueron especialmente problemáticos en el reinado de su sucesor, Yingzong, a quien llegaron a capturar y mantuvieron prisionero durante un año. Tras su regreso, sufrió seis años y medio de confinamiento en un palacio de la capital mientras su hermano, Taizong, seguía ocupando el trono, aunque después

Tabla 8.1. Emperadores Ming*

Nombre de templo	Nombre de la época	Fechas de la época
Taizu	Hongwu	1368-1399
Huizong	Jianwen	1399-1402
Chengzu	Yongle	1403-1425
Renzong	Hongxi	1425-1426
Xuanzong	Xuande	1426-1436
Yingzong	Zhengtong	1436-1450
Taizong	Jingtai	1450-1457
Yingzong (restituido)	Tianshun	1457-1465
Xianzong	Changhua	1465-1488
Xiaozong	Hongzhi	1488-1506
Wuzong	Zhengde	1506-1522
Shizong	Jiajing	1522-1567
Muzong	Longqing	1567-1573
Shenzong	Wanli	1573-1620
Guangzong	Taichang	1620-1621
Xizong	Tianqi	1621-1628
Sizong	Chongzhen	1628-1645

* El fundador de la dinastía Ming inauguró la práctica, seguida por todos los emperadores posteriores, de mantener el nombre de una época (*nianhao*, cuyo significado literal es «denominación del año») durante todo su reinado. Normalmente, el nombre de la época se utilizaba hasta el final del año lunar chino en el que había muerto el emperador. Al trasladar las fechas chinas al calendario occidental, el resultado es que todos los emperadores Ming excepto tres (Chengzu, Muzong y Shenzong) murieron el año anterior al cambio de nombre del reinado. Por ejemplo, Taizu murió el 24 de junio de 1398, pero Hongwu se utilizó hasta el 5 de enero de 1399. Huizong fue coronado el 30 de junio de 1398, pero el nombre de la época continuó siendo Taizu durante el resto de aquel año lunar.
Es más frecuente que se conozca a los emperadores Ming por los nombres de sus épocas que por los nombres póstumos de templo. Para ajustarnos a los criterios seguidos en la mayoría de textos en inglés, nos referiremos a los emperadores Ming por sus nombres de templo pero usaremos los nombres de época para los emperadores Qing (1644-1911).

pudo reinar por segunda vez (véase la tabla 8.1). En los años sesenta y setenta del siglo XV se produjo un resurgimiento del poderío militar chino. Se reforzó la Gran Muralla que se amplió 950 km para proteger la frontera septentrional de Shaanxi. La muralla, tal y como se conserva en la actualidad, debe gran parte de su imponente tamaño y extensión a la dinastía Ming.

A fin de evitar quedar sepultado por el papeleo burocrático, Xuanzong se valió de los «grandes secretarios» para examinar los informes, redactar los edictos, etc. Ese grupo informal formado por entre dos y seis funcionarios fue adquiriendo cada vez más influencia durante el último cuarto del siglo XV. Al mismo tiempo, también aumentaba la de los eunucos. Estos gozaban de oportunidades únicas para mantener conversaciones informales y relajadas con unos emperadores que a menudo recurrían a ellos en busca de consejo y les confiaban misiones importantes. Como las élites no castraban a sus hijos, los eunucos pertenecían siempre a familias humildes que carecían de influencia política, por lo que dependían totalmente del favor del emperador. Xuanzong fue un paso más allá que sus predecesores y creó una escuela para eunucos, pero eso no frenó la continua hostilidad

Ilustración 8.2. Plato decorado con pájaros. Porcelana azul y blanca, Ming anterior, probablemente de la época Xuande, 50 cm de diámetro. Esta clase de loza fina adquirió tanta popularidad en Occidente que, en inglés, «china» se convirtió en un sinónimo de porcelana (© The Asia Society, colección del señor y la señora J.D. Rockefeller, fotografía de Lynton Gardiner).

de los funcionarios confucianos, que, por principio, tendían a criticar incluso a los eunucos honrados y competentes.

Los emperadores Ming creían que había que hacer las cosas a gran escala. Por ejemplo, en 1425 la corte tenía 6.300 cocineros a su servicio, que no sólo preparaban comidas para la enorme población del palacio, sino también para los funcionarios del Gobierno en ocasiones señaladas. Xuanzong era muy aficionado a la gastronomía coreana y envió eunucos a Corea para que trajeran de vuelta, entre otras cosas, vírgenes, eunucos y cocineras. También se interesó por las artes de forma activa y probablemente fue el único emperador después de Huizong, de la dinastía Song, que era, además, un consumado pintor y poeta. Entre los célebres pintores que trabajaron durante algún tiempo en su corte se encuentra el especialista en flores y pájaros Bian Wenzhi (c. 1356-1428). Otro pintor famoso fue Dai Jin (1388-1462), cuyas obras seguían la tradición Ma-Xia de la dinastía Song meridional. Sin embargo, su talento artístico no le salvó de ser despedido cuando utilizó el rojo para pintar el abrigo de un pescador, un color reservado para la ropa de los funcionarios. Tras regresar a su Zhejiang natal, se convirtió en uno de los máximos representantes de la que se conocería como escuela de pintura Zhe.

El reinado de Xuanzong también es famoso por sus bronces y especialmente por su porcelana. Durante la dinastía Ming, los hornos privados siguieron produciendo cerámica de estilos tradicionales, pero eran los hornos imperiales, que

producían ingentes cantidades de vasijas de muchas formas diferentes, los que estaban al frente del desarrollo técnico y artístico. Mientras que el período Yongle es célebre por la porcelana blanca, la cerámica azul y blanca se puso de moda y alcanzó su cúspide clásica en el reinado de Xuanzong (véase la ilustración 8.2).

Durante el siguiente reinado, los hornos imperiales disfrutaron del monopolio de la porcelana azul y blanca, que estaba protegido por un decreto que prohibía su venta privada. Pero no pudo mantenerse así durante mucho tiempo. La porcelana azul y blanca Ming era tan popular, que pronto fue imitada y despertó admiración no sólo en Asia oriental, sino también en países tan lejanos como Persia y Holanda. La porcelana de cada reinado tenía sus propias características. Durante el siglo XV se amplió la gama de colores y se comenzó a decorar la porcelana blanca con esmaltes de diferentes colores. Los barnices de cinco colores fabricados durante el reinado del emperador Xianzong (r. 1465-1488) son especialmente valorados.

El período medio anterior tocó a su fin con la muerte de Xiaozong (r. 1488-1505), un modelo de decoro confuciano y un raro ejemplo de monogamia entre los emperadores Ming. Su reinado fue por lo general tranquilo, pero después de más de 130 años, la dinastía estaba empezando a mostrar signos de deterioro. Las tendencias que atribularon al Gobierno durante el siglo XVI ya estaban actuando bajo la superficie.

El período medio posterior (1506-1590)

Durante este período, que comprende la mayor parte del siglo XVI, el Gobierno adoleció de un liderazgo imperial inadecuado, aunque el sistema político aún demostraba tener capacidad para la reforma.

Wuzong, que reinó entre 1506 y 1521, dedicó su tiempo y su energía a los deportes, las diversiones, el sexo y la bebida mientras desatendía el Gobierno y permitía que se desmandaran ocho «tigres» eunucos. Las jurisdicciones administrativas ambiguas y solapadas, que ya existían desde el principio de la dinastía, así como los intereses en conflicto que afectaban a todos los niveles del Gobierno, menoscababan su eficacia. David Robinson describe en su estudio sobre la violencia endémica y generalizada en la región de la capital las redes clientelares que vinculaban a eunucos de la corte, funcionarios locales y hombres armados que, dependiendo de las circunstancias, «cambiaban fácilmente de papel: de soldados de guarnición a bandidos locales, de mercenarios al servicio de gobernadores provinciales y magnates locales a líderes rebeldes. En muchos casos, los servicios prestados y la reputación adquirida al desempeñar uno de esos papeles incrementaba directamente su valor en otro».[7] En 1510, debido a la sequía y la incompetencia del Gobierno, los bandidos se convirtieron en rebeldes, sembrando el caos incluso en el sur, en el Yangzi, y llegaron desde el océano, en el oeste, hasta las montañas de Taihang. El Gobierno tardó dos años en sofocar la rebelión, aunque no fue más allá de restablecer la situación anterior.

Durante el resto del período medio posterior el centro siguió siendo débil. Con Shizong, el emperador Jiajing (1522-1567), prosperaron las artes, pero no el Go-

bierno. Este emperador se dedicó a celebrar ceremonias daoístas cada vez más largas. Al final de su reinado, había ceremonias que se prolongaban durante doce o trece días y noches. Le sucedió Muzong (r. 1567-1572), de quien se decía que, en los cinco años que estuvo en el trono, se entregó más a sus placeres privados que a los asuntos públicos. Después gobernó Shenzong, el emperador Wanli (r. 1573-1620), que fue menor de edad hasta 1590.

Los grandes secretarios y los eunucos ejercían en esa época un poder enorme, al tiempo que era evidente que la honradez y la eficiencia del Gobierno se habían deteriorado tanto en la capital como en los gobiernos locales. La élite local evadía cada vez más el pago de impuestos y con frecuencia se trasladaba a las ciudades. Entonces, al igual que ahora, al aliciente de las oportunidades sociales, culturales, políticas y económicas era uno de los mayores atractivos de la vida urbana. Al ser terratenientes absentistas, a menudo sucumbían a la tentación de cobrar unos arrendamientos elevados, distribuir los impuestos de una forma injusta y cobrar unos intereses desorbitados por los préstamos hipotecarios.

Desde un principio, el sistema de impuestos dejó mucho que desear. Según Martin Heijdra:

> El sistema de impuestos y de trabajos forzosos, tal y como estaba concebido a finales del siglo XIV, tenía numerosas contradicciones internas: oscilaba de forma vacilante entre criterios basados en la tierra y otros basados en la población para la recaudación de impuestos; no estaba concebido para adaptarse a cambios en la población a lo largo del tiempo.[8]

Las desigualdades tributarias perjudicaron al Gobierno tanto como a los campesinos, pero también aparecieron reformadores. El más destacable fue Hai Rui (1513-1587), que tenía fama de ser un hombre recto, valiente y preocupado por las personas corrientes. Como magistrado, revalorizó la tierra para que los impuestos fueran más equitativos, eliminó la corrupción de una forma tan efectiva, que los funcionarios públicos se vieron sumidos en la pobreza y él mismo llevó una vida de austeridad ejemplar. Su negativa a adular a sus superiores le granjeó poderosos enemigos, y estuvo a punto de perder la vida cuando presentó un cáustico informe que, entre otras cosas, acusaba al emperador de descuidar el Gobierno y abusar de las ceremonias daoístas. Durante la dinastía Ming no se denunciaba a un emperador impunemente: Hai Rui fue encarcelado, torturado y condenado a morir estrangulado. Sólo se salvó gracias a la muerte del emperador. Tras salir de la cárcel, retomó su carrera, pero se vio obligado a retirarse cuando ofendió a algunas familias poderosas al obligarlas a que devolvieran unas tierras que se habían apropiado ilegalmente. Más tarde, en 1585, le pidieron que volviera a ejercer su cargo y, tras su muerte, fue idealizado como la encarnación del perfecto funcionario. Unos cuatro siglos más tarde, en la década de 1960, Hai Rui se convirtió en el objeto de una enorme controversia (véase el capítulo 14).

Zhang Juzheng (1525-1582), un reformista muy diferente, controló el Gobierno durante el reinado de Muzong y también durante otros diez años más, mientras Shenzong era menor de edad. Se le ha descrito como un legista confuciano, ya que

defendía que, en última instancia, un Gobierno fuerte y estricto era beneficioso para el pueblo. La eficacia y el control fueron los rasgos distintivos de su política. Entre sus logros se cuentan la reparación del Gran Canal, la reforma del sistema postal, nuevas normas para reforzar el control central de los funcionarios provinciales y una reducción del número total de funcionarios. Suprimió la influencia de los eunucos en los seis ministerios, impidió que los censores abusaran de su autoridad y trató de reformar las escuelas provinciales.

Zhang dirigió un registro catastral de toda China (1581) para sanear las finanzas del Gobierno, y extendió a todo el país el «método fiscal del latigazo único», que se había probado anteriormente en Zhejiang y Fujian. Éste reemplazó finalmente al sistema de dos impuestos instaurado por primera vez en la dinastía Tang. La aplicación del nuevo método no fue completa pero, en principio, facilitó la implementación de las obligaciones fiscales en un solo pago anual.

Otra importante innovación fue la utilización de la plata como valor base para fijar la cuota impositiva. Aunque Zhang reconocía de ese modo la importancia de la plata, cuyo uso en las transacciones comerciales se había generalizado, basó su política monetaria en las monedas de cobre de alta calidad porque, a diferencia del cobre, la plata había que importarla y, por tanto, su suministro no estaba asegurado. Sin embargo, no pudo impedir que la plata continuara siendo popular y, finalmente, sus aprensiones con respecto a la dependencia del suministro extranjero de plata resultaron estar bien fundadas. El *tael* (onza) de plata siguió siendo la unidad monetaria básica hasta el siglo XX.

Zhang también estaba preocupado por lo que ocurría en los exámenes de acceso al funcionariado. Desde que el emperador Taizu favoreciera un tipo de redacción compuesta de ocho secciones estipuladas rígidamente conocida como «redacción en ocho partes», había una tendencia cada vez mayor a juzgar las pruebas en base a la forma más que al contenido. Esto facilitaba la tarea de los examinadores, pero amenazaba con convertir los exámenes en ejercicios mecánicos. Zhang, que trabajó como examinador en 1571, quería que las preguntas se centraran en problemas de actualidad y que se evaluasen las respuestas en función de su contenido. Pero, debido a su desprecio por la teorización «vacía», fue aún más lejos y ordenó que se suprimieran las academias privadas, a las que también consideraba indeseables por ser caldo de cultivo de asociaciones políticas, además de propietarias de tierra exenta de pagar impuestos. No obstante, el decreto que prohibía las academias (1579) apenas afectó de forma permanente a estas instituciones.

Zhang Juzheng se granjeó numerosos enemigos, que se vengaron de él tras su muerte, cuando le confiscaron sus propiedades familiares y torturaron a sus hijos. Pero dejó el régimen en unas condiciones financieras sólidas en una época en la que se incurría en enormes gastos militares para combatir las invasiones mongolas, entre 1550 y 1570, y después para mantener el ejército preparado. La salud fiscal del gobierno en aquel momento era un reflejo de la fortaleza económica general de la China del siglo XVI.

Economía y sociedad

La paz y la estabilidad crearon prosperidad. Durante el primer siglo de la dinastía Ming, la agricultura se regeneró en el norte. Taizu marginó a la población del delta del Yangzi que se había opuesto a él cuando fundó la dinastía, pero la zona recuperó su crecimiento económico durante el siglo XV. El sureste seguía siendo la región más populosa y próspera de China. La difusión gradual de variedades de arroz superiores, que comenzó durante la dinastía Song, permitió un crecimiento de la población china constante, que pasó de entre 65 y 80 millones de habitantes en el siglo XIV –bastante menos que durante la dinastía Song– hasta aproximadamente 150 millones a finales del siglo XVI. La introducción en el siglo XVI de nuevos cultivos procedentes de América sentó las bases del crecimiento demográfico aún mayor que se produjo durante la dinastía Qing.

Aunque es difícil hallar grandes innovaciones o tecnologías e industrias radicalmente nuevas, el cambio fue tan considerable, que los especialistas hablan de una «segunda revolución comercial». Se produjo un incremento del comercio interregional de productos de primera necesidad, así como de cultivos para la comercialización, sobre todo del algodón, en el delta del Yangzi, donde en aquella época se importaba el grano. Aunque no era el objetivo original, el Gran Canal siguió funcionando, en gran medida, gracias al comercio privado y también a los marineros que trabajaban en los barcos del Estado. Suzhou, situada en la confluencia entre el Gran Canal y el río Yangzi, se convirtió en un importante centro económico y cultural.

El aumento del uso de dinero y la participación en un mercado impersonal influyeron en el comportamiento de ricos y pobres incluso cuando el crecimiento comercial acentuó las diferencias de clase. Además de Suzhou, Nanjing, Yangzhou y Hangzhou, prosperaron numerosas ciudades de menor tamaño. Entre las actividades económicas importantes del período figuran la porcelana y los hornos de alfarería concentrados en Jiangxi, la fabricación de algodón en Nanjing y el tejido de la seda en Suzhou.

No sólo había compradores aficionados a la seda y a la porcelana dentro del reino, sino también en el extranjero, en Europa y en Japón. Para pagar esas preciadas mercancías, la plata entraba en China desde Japón y, cada vez más, desde la América española pasando por Manila, alimentando una red de comercio verdaderamente global. La plata también financió un próspero mercado interno. Hebei continuó siendo el centro de la producción de hierro y Anhui era famosa por sus tintes. El añil y la caña de azúcar, junto con el algodón, eran importantes cultivos comerciales para el mercado. Un famoso manual técnico del siglo XVII, *Creaciones del hombre y la naturaleza*, ofrece algunos ejemplos espectaculares de la inventiva de los artesanos chinos.

Muchas de las cosas que ocurrían estaban fuera del alcance del Gobierno. A escala local, el Gobierno central estaba representado por el magistrado, que en teoría era responsable de todo lo que sucedía en su distrito. Se suponía que debía supervisar la recaudación de impuestos, proporcionar seguridad pública, impartir justicia y velar por las necesidades económicas y morales de la población. Sin embargo, el control y la influencia del magistrado eran limitados, ya que contaba

con poco personal y el distrito medio durante la dinastía Ming tenía una población censada de más de cincuenta mil habitantes.

La sociedad local funcionaba siguiendo su propio ritmo, y no cabe duda de que el curso de los acontecimientos se veía influido y afectado por el Gobierno, pero no era determinante. El papel de la élite de notables locales era especialmente importante y su influencia era tal, que ha inducido a un especialista japonés a hablar del «gobierno de los notables», es decir, «un gobierno regional indirecto que excedía los límites de la mera relación entre arrendatario y propietario» e incluía el Gobierno político –la administración de justicia, la mediación en las disputas, el mantenimiento del orden público, la gestión de los subsidios, etc.–, cultural –la educación, la cultura, la orientación de la opinión pública, etc.– y económico –el control de los mercados, etc.–.[9] No cabe duda de que es necesario matizar esa descripción, pero los notables presidían la vida provincial y, en gran medida, la determinaban.

No hay ninguna razón para creer que las variaciones regionales de la estructura social y de las relaciones económicas fueran de menor magnitud durante la dinastía Ming que posteriormente porque reflejan las diferencias existentes tanto entre los ecosistemas como entre las tradiciones locales. Una importante novedad en las regiones más avanzadas económicamente fue que los «grupos de filiación» –es decir, grupos más grandes que una familia con un antepasado común– se organizaron en «linajes» que compartían ceremonias y bienes –normalmente tierras–. En su estudio de un distrito de Anhui, Hilary J. Beattie descubrió que los orígenes de los notables locales se remontaban al período Ming anterior, que los linajes de los notables se organizaron formalmente en el siglo XVI y que fueron capaces de sobrevivir a las rebeliones e insurrecciones de los últimos años de la dinastía e incluso a la gran rebelión Taiping del siglo XIX.[10] Fueron capaces de conseguirlo manteniendo unas sólidas raíces económicas en la propiedad de las tierras locales e invirtiendo sus ingresos en educación. La educación, a su vez, les garantizaba su estatus local, además de dotarles de los requisitos necesarios para competir en los exámenes de acceso a la administración pública. Los miembros de los notables que conseguían acceder al funcionariado utilizaban la influencia política y las ventajas económicas para beneficiar a su linaje, aunque los notables eran capaces de mantenerse incluso durante períodos en los que los éxitos en los exámenes eran escasos. Esto sugiere que la posición social y económica local era la fuente principal de su poder y que había una mayor continuidad en los antecedentes familiares de la élite local que en el subgrupo, mucho más reducido, de sus miembros, lo suficientemente capacitados y afortunados para acceder a una carrera en la burocracia imperial.

Entre los medios empleados para garantizar la cohesión del linaje estaba la recopilación periódica de genealogías. No sólo fomentaban un sentimiento de continuidad histórica entre los miembros del linaje, sino que también servían para identificar a los individuos pertenecientes al mismo. Los linajes más importantes de los notables también poseían templos de los antepasados y tumbas y celebraban sacrificios ceremoniales para honrar a sus antepasados del linaje. Era habitual emplear los ingresos de las tierras del linaje para esos propósitos. Las reglas generales de conducta de los miembros y las normas formales del linaje tam-

bién contribuían a mantener la solidaridad del mismo. Uno de los castigos en caso de cometer una infracción grave de estas reglas era la expulsión. La diferencia de posición entre la élite local y los subalternos que trabajaban en la burocracia subordinada se pone de manifiesto en la cláusula, incorporada en numerosos reglamentos de los linajes, de que había que expulsar inmediatamente a cualquier miembro que descendiera a la categoría de oficinista u ordenanza del Estado. Los linajes de los notables también se beneficiaban participando en una compleja red de relaciones matrimoniales.

La tendencia general fue que los linajes más fuertes se desarrollaron en el sureste, pero la situación actual de las investigaciones no ha avanzado lo suficiente para permitir establecer un mapa o una cronología sociohistóricas. Del mismo modo, aunque se conoce la existencia de siervos en los patrimonios latifundistas del siglo XVI, además de arrendatarios y empleados, la situación era compleja –por ejemplo, los siervos podían ser también propietarios–, las fuentes no están distribuidas de una forma equitativa y los parámetros geográficos todavía no están claros.

Alfabetización y literatura

La prosperidad llegó acompañada de un aumento de la alfabetización, no sólo entre las personas cultas y ambiciosas, sino entre las de extracción más humilde y menos sofisticada. Las librerías obtuvieron pingües beneficios vendiendo las recopilaciones de modelos de exámenes que usaban los opositores para estudiar, así como enciclopedia, ilustraciones a color, novelas, colecciones de relatos cortos, guías que explicaban los clásicos en un lenguaje sencillo y libros de enseñanzas morales explicadas mediante cuentos sobre fechorías y castigos.

Había más aficionados a las xilografías que a los libros. Aunque fueron los japoneses quienes elevaron la xilografía en color a su máxima expresión artística, el origen de la impresión a color se halla en China. La ilustración a color china más antigua que existe consistía en el frontispicio de un Sutra budista fechado en 1346, aunque las mejores impresiones fueron las producidas en el siglo XVII e incluían ilustraciones eróticas a cinco colores.

Algunos hombres con talento emprendieron carreras literarias después de no lograr progresos en el sistema de exámenes. Dos de esos hombres fueron Feng Menglong (1574-1646) y Ling Mengqi (1580-1664), autores de antologías de relatos cortos muy leídas. Ambos eran también dramaturgos y eruditos. Los intereses de Feng eran especialmente amplios; por ejemplo, escribió libros sobre el juego o sobre el confucianismo. Pero con lo que se hizo más famoso fue con la publicación de *Cuentos viejos y nuevos*, tres colecciones de relatos populares basados en los apuntes de los cuentacuentos, que desde siempre habían formado parte de la diversión urbana. La descripción que hace Liu Wu-chi de los temas de los relatos de Feng pone de manifiesto su diversidad:

> Esa variedad incluye: cuentos pseudohistóricos de reyes y generales, amigos leales e hijos filiales; relatos románticos de tierras y pueblos extraños; historias sobrenaturales sobre maravillas y prodigios, espíritus y fantasmas, monjes budistas e inmortales

daoístas; historias realistas sobre escándalos en instituciones monásticas; audaces hazañas de bandoleros y bandidos; asesinatos, pleitos y juicios; tragedias domésticas y brutales venganzas; comedias sociales y reuniones familiares.[11]

Ling, hijo de un célebre editor y erudito, reescribió y volvió a narrar las historias en las dos colecciones que publicó, ambas tituladas *Golpear la mesa y exclamar sorprendido: extraordinario.*

La novela

La novela, al igual que el relato corto, consiguió liberarse gradualmente de sus antecedentes en la tradición oral de los cuentacuentos, eliminando los elementos irrelevantes y puliendo las groserías. Esencialmente, las novelas continuaron teniendo una estructura episódica y a menudo contenían poemas. Pese a la excelencia literaria, la sutileza de las obras escritas por y para la élite culta y el interés que suscitaron entre los eruditos del período Ming posterior, los confucianos ni siquiera concedieron a las más grandes novelas la legitimidad de ser consideradas alta literatura. En Japón, se reverenciaba a la novela como parte de la cultura letrada, pero en China, leer una novela era un placer furtivo al que se entregaban los alumnos cuando los profesores no les estaban observando, o viceversa. Muchas novelas de la dinastía Ming recuperaban antiguas historias o dramatizaban episodios históricos, otras eran historias de aventuras, serias o cómicas, e incluso las había pornográficas. Las cuatro novelas más importantes del período Ming son: *El romance de los tres reinos*, *A la orilla del agua* –también conocida como *Todos los hombres son hermanos*–, *Viaje al Oeste* y *Flores de melocotonero en un jarrón de oro* –también conocida como *El loto de oro*–. O *Jin Ping Mei*

El romance de los tres reinos (*Sanguozhi yanyi*) fue publicada por primera vez en 1522, aunque es posible que fuera escrita a finales de la dinastía Yuan. Es una crónica novelada del conflicto entre Wei, Wu y Shu, en el siglo III. En sus páginas cobran una intensa vida el personaje de Cao Cao, con talento pero lleno de defectos, las hazañas bélicas de Guan Yu y el genio estratégico y la ferviente lealtad de Zhuge Liang. Muchas de las percepciones sobre la historia que posee el pueblo chino están conformadas por esta y otras novelas. Esta literatura también era popular en Corea y Japón, donde se leyó *El romance de los tres Reinos* y gustó mucho. La historia sigue siendo popular en toda Asia oriental, incluso en nuestra época de videos y DVD.

Una clase de historia diferente proporcionaba la materia prima de *A la orilla del agua* (*Shuihuzhuan*). Basada en una obra teatral de la dinastía Yuan, está ambientada en los últimos años de la dinastía Song septentrional y narra las proezas de 108 héroes bandidos impelidos por la cruel corrupción de un Gobierno decadente a tomarse la justicia por su mano, unos forajidos que defienden a los oprimidos y vengan a los ofendidos. Los numerosos episodios, narrados con un lenguaje llano, cuentan hazañas de fuerza y de valor, astutas estratagemas y actos de venganza brutales pero justos. El tema de la novela no gustó a las autoridades políticas y estuvo prohibida oficialmente durante la dinastía Qing. Sin embargo,

continuó vendiéndose de forma clandestina y disfrutó de muchos lectores. Entre los dirigentes del siglo XX que la leyeron con provecho y placer figuraba el joven Mao Zedong.

La tercera novela Ming importante, *Viaje al Oeste* (*Xiyuji*, también conocida como *El mono*), fue publicada por primera vez en 1592 y describe el viaje a India de Xuanzang, un monje de la dinastía Tang (véase la ilustración 5.3). El viaje se transforma en una aventura fantástica, un peregrinaje heroico y un cuento repleto de una sátira encantadora y de alta comedia. Mono es uno de los tres discípulos sobrenaturales nombrados por Buda para acompañar al sacerdote y protegerle de los monstruos y demonios que le amenazan a lo largo del camino. Muchas veces es Mono el que salva la situación, ya que está dotado de una inteligencia perspicaz, aunque picaresca e inquieta, y posee numerosos poderes mágicos: puede saltar dando volteretas en el aire durante varias leguas con gran facilidad, es capaz de adoptar todo tipo de formas y puede transformar los pelos de su cuerpo en una miríada de monos. Además, lleva un pasador sobre la oreja que se transforma en una enorme porra de hierro cuando lo necesita. Se puede disfrutar la novela leyéndola como una fantasía en estado puro, por sus descripciones satíricas de la organización burocrática del Cielo y del inframundo o como una alegoría religiosa.

Estas tres novelas están escritas por autores desconocidos o se duda de su autoría. La identidad del autor de *Flores de melocotonero en un jarrón dorado* (*Jinpingmei*) es aún más desconocida, y por una buena razón, ya que ningún caballero respetable habría querido que se vinculara su nombre a una novela erótica tildada de pornográfica por los chinos. En sus cien capítulos, *Jinpingmei*, ofrece una descripción detallada de las disipaciones de un rico libertino. Describe un cuadro naturalista de las intrigas amorosas dentro de su familia y fuera de ella, de fiestas llenas de alcohol y suntuosos banquetes, además de retratos de alcahuetas y adivinos, médicos e indigentes, chicas cantantes, funcionarios corruptos, etc. El héroe, tras una vida de sexo sin amor que le ha convertido en un hombre vacío, encuentra una muerte digna y la novela se prolonga durante otros veinte capítulos para describir los derroteros de la familia.

El teatro

Durante la dinastía Ming, el teatro del sur alcanzó su punto álgido. Se diferenciaba del teatro del norte –descrito en el capítulo anterior– por el lenguaje, la forma y la música. Las obras del sur eran mucho más largas –algunas llegaban a tener cuarenta o más escenas– y las canciones, con el acompañamiento de la flauta de bambú, las interpretaban tanto coros como los actores principales. El resultado ha sido descrito como un «ondulante desfile»,[12] con escenas que variaban en duración, número de actores e importancia. Debido a la extensión de las obras y a la familiaridad de la audiencia con sus argumentos, las representaciones del teatro Ming, como las del Nō japonés, acabaron convirtiéndose en escenas seleccionadas de varias obras en lugar de una sola obra representada desde el principio hasta el final. A menudo los autores eran sofisticados hombres de letras que es-

Ilustración 8.3. Wen Zhengming, *Los siete enebros de Changshu*. Fragmento de rollo de mano, tinta sobre papel, 362 × 28,8 cm (© Academia de Artes de Honolulu, donación de la señora Carter Galt, 1952 [1666.1]). En la rapsodia (*fu*) que Wen añadió a esta pintura, invita al espectador a dejar volar su imaginación:

cribían tanto para sus semejantes como para el público en general, y a veces estaban más interesados en lograr la excelencia literaria que en crear un teatro eficaz. Los dramaturgos Ming eran prolíficos: se conocen unos 1.200 títulos.

Tang Xianzu (1550-1616), que obtuvo el título *jinshi*, pero tuvo una frustrante carrera como funcionario, está considerado el mejor dramaturgo de la dinastía Ming. En su obra *El sueño de Han Tan*, un hombre joven se queda dormido mientras prepara un plato de mijo. Entonces ve toda su vida en un sueño: obtiene la primera posición en un examen *jinshi*, realiza grandes hazañas, le calumnian, le condenan a muerte, le absuelven y después le ascienden. Cuando está a punto de morir, se despierta y descubre que el mijo que está cocinando ya está casi listo para ser comido, lo que hace que se dé cuenta de que la propia vida transcurre tan rápidamente como un sueño. Tang escribió otras tres obras oníricas y un sueño también está presente en su obra más famosa, *El pabellón de las peonías*. Esta extensa obra con cincuenta y cinco escenas trata de un amor tan fuerte, que puede devolver la vida a los muertos.

También se escribieron otras famosas obras Ming sobre el tema del amor. Uno de los argumentos favoritos era el funesto amor de Xuanzong, el emperador Tang, por Yang Guifei. El repertorio también incluía obras sobre asuntos más contemporáneos. Una de las últimas obras maestras del sur fue *El abanico de la flor del melocotón*, que fue acabada en 1699 y describía el final de la dinastía Ming desde medio siglo antes. En ella, el conflicto entre villanos traicioneros y héroes leales está entrelazado con la historia de amor entre un joven letrado honrado y una cortesana virtuosa. Se siguieron representando y escribiendo obras meridionales, pero hacia el final del siglo XVIII surgió una nueva forma de teatro que se basaba especialmente en el gusto popular. Se trataba del teatro de Beijing, más famoso

Como sogas crepitantes, los enebros bailan siguiendo los gemidos del viento, evocando mil imágenes: cuernos partidos y romas garras, el combate del dragón con el tigre, grandes ballenas surcando las profundidades y aves gigantes lanzándose en picado hacia su presa. Ahora desaparecen, como fantasmas, y después reaparecen, enormes formas entrelazadas (Tseng Yu-ho, en Richard Edwards, *The Art of Wen Cheng-ming* [1470-1559] [Ann Arbor, Univ. of Michigan Museum of Art, 1976], p. 122).

por sus actores y cantantes que por sus escritores. Su repertorio consistía en gran medida en adaptaciones de obras más antiguas.

La pintura

El centro del arte pictórico más importante del período Ming medio posterior fue Suzhou, dónde tuvo su apogeo la escuela Wu aproximadamente entre 1460 y 1560. Suzhou, célebre por su poesía, la pintura, la caligrafía, el teatro y sus jardines, concebidos y diseñados como réplicas en miniatura de la vasta naturaleza, era un refugio para las personas sofisticadas que huían de las incertidumbres de la vida política, un lugar donde los letrados podían dedicarse a sus propios intereses en paz, el hogar del caballero que cultivaba su talento artístico, aparentemente sin tener que preocuparse ni del dinero ni de su carrera, así como de artistas profesionales como Tang Yin (1470-1524), quien, al combinar la «educación de la clase alta y las necesidades materiales de la baja»,[13] disfrutaba del mecenazgo de los ricos, para quienes pintaba cuadros conmemorativos, como uno que celebraba el octogésimo cumpleaños de una viuda virtuosa que, aunque se decía que era pobre, crió a dos hijos sola. Entre un encargo y otro, Tang y sus colegas complementaban sus ingresos pintando abanicos para un mercado más amplio, que incluía a quienes aspiraban a ser aceptados como caballeros cultivados. Entonces, al igual que ahora, otros productores y consumidores de una vigorosa cultura visual satisfacían sus propios gustos sin prestar mucha atención a las últimas teorías y modas imperantes entre los sofisticados miembros –o aspirantes a serlo– de la élite.

Las denominaciones como «escuela Zhe» y «escuela Wu» son clasificaciones chinas basadas en el lugar de residencia, el estilo o la posición social del artista. Por desgracia para el estudioso moderno, estos criterios no siempre coinciden: no todos los aficionados vivían en Suzhou, algunos profesionales usaban estilos «de aficionados», etc. No obstante, desde el punto de vista estilístico, la escuela Zhe entró en decadencia en el siglo XVI. Su contribución más característica al arte chino fue la continuación de la pintura académica de la dinastía Song meridional. Para encontrar nuevos caminos, había que acudir a Suzhou.

El hombre cuya obra destaca al principio de la tradición Wu es Shen Zhou (1427-1509), que también era un poeta y calígrafo de talento. Vivía confortablemente en una hacienda situada a unos 15 km de la ciudad y le encantaba pintar el paisaje local. Aunque estaba muy influido por la pintura Yuan, poco a poco desarrolló un estilo propio que transmitía una afable calidez y una sensación de calma y naturalidad.

Wen Zhengmig (1470-1559) estudió pintura con Shen Zhou y se hizo amigo de Tang. Admiraba y con frecuencia tomaba como modelo a Zhao Mengfu, el gran pintor de la dinastía Yuan, pero era un artista con demasiado talento para inspirarse en un único modelo. Tampoco dedicó toda su carrera a perfeccionar un estilo único o pulir un solo enfoque, sino que trabajó de muchas maneras diferentes durante su prolongada y productiva vida. Algunas de sus pinturas contienen referencias a estilos pictóricos que se remontan a la dinastía Tang, estilos que resurgieron anteriormente durante la dinastía Song meridional y la Yuan. Estas referencias históricas múltiples figuraban entre las cualidades que los entendidos posteriores a la dinastía Ming más admiraron de su obra. No es posible ilustrar la obra de un artista como Wen Zhengming con una sola pintura «representativa», pero *Los siete enebros de Changshu* es una de las más características y conmovedoras (véase ilustración 8.3).

La inscripción de Wen afirma que estaba copiando a Zhao Mengfu, pero se trata de la forma de «copiar» más creativa posible, pues lo que comparte con el pintor de la dinastía Yuan es el poder de abstracción y la expresividad de sus pinceladas. También comparte su pasión por lo antiguo: los árboles fueron plantados originalmente en el año 500 y cuatro de ellos fueron reemplazados en el siglo XI. Pero aquí no se hace hincapié en su venerable edad, sino en una fortaleza y una vitalidad explosiva que desbordan los límites del papel.

Los poemas en las pinturas, como en el caso de los *Los siete enebros*, seguían siendo comunes y algunos poemas eran pinturas con palabras:

> Una esbelta garceta encorvada,
> vuela para posarse a la orilla de un río.
> Como una mancha de nieve que no se derrite,
> puntea el esmeralda de cielo del río.[14]

La autora de este poema, Zhou Saizhen pertenecía por nacimiento y matrimonio al estrato más alto del funcionariado Ming. Al parecer, su poema «Animar a mi hijo a estudiar y abstenerse de beber vino» no cayó en saco roto, ya que su vástago obtuvo el título *jinshi* en 1496. Zhou fue una de varias mujeres sofistica-

das y con talento de la dinastía Ming cuyos poemas a menudo expresaban la aflicción de la separación, la soledad o la melancolía de las estaciones.

El pensamiento Ming: Wang Yangming

Como los enebros de Wen Zhengming, el pensamiento durante la dinastía Ming no se podía confinar en los límites de su marco tradicional. Fue Wang Yangming (Wang Shouren, 1472-1529), contemporáneo de Wen y de Zhou, quien abrió nuevos horizontes intelectuales en el neoconfucianismo. A diferencia de los pintores de Suzhou, Wang tuvo una carrera oficial muy activa. En su peor momento, fue condenado a dos meses de cárcel y a cuarenta azotes, seguido del exilio en Guizhou, pero después trabajó con gran valentía y distinción como administrador civil y comandante militar, prestando unos servicios extraordinarios en la represión de rebeldes.

Los pensadores de la dinastía Ming tenían que lidiar con los problemas de vivir una vida confuciana en un mundo empeñado en no ser confuciano. Pese al apoyo oficial del Estado al confucianismo, el Gobierno y la sociedad chinos estaban muy alejados del ideal confuciano. ¿Cómo se podía vivir una vida decorosa en una sociedad que no era ni justa ni decorosa, en medio de la venalidad de los funcionarios, los cambios sociales provocados por la expansión económica y la continua politización de la administración del Gobierno? También tuvieron que redefinir el papel del caballero cultivado a medida que el aumento del comercio fue generando una prosperidad inédita, nuevos centros de poder y, de hecho, un sistema de valor novedoso. Al mismo tiempo, la difusión de la alfabetización menoscabó el monopolio del pensamiento clásico, de la cultura clásica y la posición de quienes poseían una educación clásica. Además, se tenía la sensación de que, en una época postclásica, quizá la única manera en que un erudito podía hacer una aportación personal era mediante la especialización, lo que suponía un reconocimiento de que el objetivo tradicional del conocimiento universal ya no era alcanzable. Las personas cultas, en un esfuerzo por definir su papel personal y social, se vieron obligadas a replantearse la cuestión de la naturaleza de su propia naturaleza:

> ¿Era estática o dinámica, metafísica o física, un ideal abstracto o una fuerza activa, una norma moral o una perfección transmoral? [...] ¿Cómo debía entender el individuo esa naturaleza en relación con su auténtico yo y con su sociedad?[15]

Lo que estaba en juego no era una mera cuestión intelectual. No sólo suponía una búsqueda del conocimiento, sino también de la sapiencia y de la sabiduría.

En el caso de Wang Yangming, la revelación esencial se produjo repentinamente a la edad de 36 años, tras un período de intensa reflexión durante su exilio en Guizhou. A menudo se ha comparado su experiencia con la iluminación repentina que buscaban los budistas Chan. Como el contemporáneo de Zhu Xi, Lu Jiuyuan, Wang identificaba la naturaleza humana con el corazón-mente (*xin*), que a su vez coincidía con el principio (*li*). Para Wang, como para Lu, sólo existe el *li*. Todo el mundo está dotado de bondad y tiene una capacidad innata para cono-

cer el bien (*liangzhi*). El autoperfeccionamiento consiste en «ampliar» esa capacidad al máximo. Todo el mundo puede alcanzar la perfección porque todas las personas poseen la preciada sabiduría. Pueden existir diferencias cuantitativas entre las capacidades de las personas, pero cualitativamente son las mismas, al igual que el oro de una moneda pequeña no es en modo alguno inferior al de una grande. Así, Wang aceptó con tranquilidad que un discípulo le dijera que había salido a dar un paseo y había encontrado la calle llena de sabios. Era algo natural. Sin embargo, es necesario un denodado esfuerzo para refinar el oro eliminando las impurezas, es decir, los «deseos egoístas». La sabiduría no se alcanza fácilmente.

Las fuentes externas de autoridad doctrinal, incluidos los clásicos, depositarios de las palabras y de los actos de los sabios, sólo tienen una función secundaria y accesoria. Según Wang Yangming, «si la mente examina las palabras y las encuentra erróneas, aunque hayan salido de boca de Confucio, no me atrevo a aceptarlas como correctas».[16] Por el contrario, si la mente las encuentra correctas, no importa que esas palabras hayan sido pronunciadas por gente corriente. La verdad está en la mente y pertenece a la mente. Es un todo porque la mente y el *li* son universales.

Como sucede con todos los confucianos, el conocimiento que interesa a Wang Yangming es al mismo tiempo metafísico y moral. No se trata de aprehenderlo mediante la intelectualización abstracta, sino que ha de ser vivido. Lo que es aplicable al conocimiento sensorial también lo es a todo tipo de conocimiento: una persona no puede conocer la piedad filial sin practicarla más de lo que puede conocer el olor de una fragancia o comprender el dolor sin experimentarlos directamente. El conocimiento y la acción son inseparables, dos dimensiones de un solo proceso: «El conocimiento en su aspecto más auténtico y serio es acción y la acción en su aspecto inteligente y juicioso es conocimiento».[17] Un hombre puede disertar con gran erudición e ingenio sobre el amor filial, pero lo que revelará la profundidad de su comprensión es su conducta. Por poner un ejemplo moderno, una persona que «sabe» que fumar le perjudica pero sigue manteniendo el hábito pone de manifiesto que no lo «sabe» realmente con todo su ser. Naturalmente, una personalidad perfectamente integrada es una característica del sabio.

Wang Yangming ejerció una influencia duradera porque abordó algunas de las preocupaciones permanentes de los pensadores y activistas de Asia oriental. Por ejemplo, en los argumentos de Mao Zedong sobre la relación entre teoría y práctica se pueden detectar similitudes con la insistencia del filósofo de la dinastía Ming en la unidad del conocimiento y la acción. Una razón de su influencia es que pertenecía a esa clase de pensadores que abren muchas puertas en lugar de establecer un sistema rígido.

La religión

El budismo y el daoísmo ya habían impregnado para entonces la cultura china, incluidos los festivales populares y las prácticas médicas. Por el lado budista, podemos mencionar la popularidad de *Viaje al Oeste* en muchos géneros y entre diversos públicos. Mientras tanto, el *Laozi* y el *Zhuangzi* seguían deleitando e ins-

pirando a los intelectuales. La pintura de Wen Zhengming es un ejemplo de la influencia religiosa daoísta, pues sus siete enebros representan las siete estrellas de la Osa Mayor, tan importante en el daoísmo, y representan también a un grupo de árboles que se encuentran en el patio de un templo daoísta cerca de Suzhou.

El mecenazgo imperial siguió siendo importante. Shizong (1521-1566) fue un benefactor del daoísmo tan generoso, que se le ha llamado «el emperador daoísta». Como muchos de sus súbditos, acudió a los daoístas en busca de formas de preservar y prolongar la vida –aunque ingerir la medicina de la inmortalidad le había costado la vida a dos de sus predecesores–. Shizong ascendió a daoístas a los cargos más elevados del Estado y descuidó el Gobierno en favor del daoísmo. Hai Rui fue encarcelado cuando trató de convencer al emperador de que renunciara a las investigaciones para conseguir la inmortalidad.

Los daoístas a menudo formaban alianzas con los eunucos, pero su poder durante el reinado de Wuzong, un fervoroso budista que en 1507 ordenó personalmente a 40.000 monjes, es una muestra de que la influencia de los eunucos no perjudicaba necesariamente al budismo. Como ha señalado Chün-fang Yü, la historia del budismo durante la dinastía Ming se puede dividir en tres períodos.[18] Al igual que en otros aspectos, la era Ming comenzó con un período de activismo estatal en el que el Gobierno se encargó de controlar el número de monjes y de supervisar los templos y los monasterios. Le siguió un período de decadencia del vigor y del rigor espirituales, aunque las instituciones budistas continuaron siendo fuertes. Finalmente, en período Ming posterior, que comienza con el período del reinado de Wanli (1573-1620), experimentó un resurgimiento. Un ejemplo de esta renovada intensidad fueron los cuatro años que Hanshan Deqing (1546-1623) dedicó a copiar un sutra con su propia sangre mezclada con oro, invocando a Amitava después de cada palabra.

Deqing, a quien finalmente se reconoció como un patriarca Chan, era representativo por la seriedad de sus estudios y escritos sobre una amplia variedad de textos budistas. También escribió comentarios de clásicos daoístas y budistas. Varios extraordinarios maestros budistas del período Ming posterior también estuvieron abiertos a otras enseñanzas y las estudiaron al tiempo que, en el fondo, seguían siendo budistas.

Tanto la devoción como la voluntad de traspasar fronteras en la búsqueda del perfeccionamiento espiritual e intelectual eran características de numerosos ámbitos del pensamiento y de la conducta durante el período Ming posterior. Se puede apreciar una forma extrema de confucianismo en la celebración de las mujeres jóvenes cuya devoción filial las inducía a cortar su propia carne con la esperanza de curar a un padre o una madre enfermos.

El pensamiento Ming después de Wang Yangming

Algunos seguidores y discípulos de Wang Yangming llevaron vidas valientes, aunque bastante convencionales, dedicadas al servicio público, el perfeccionamiento personal y la enseñanza, pero otros llevaron hasta sus últimas consecuencias los aspectos más radicales de su pensamiento. Wang Yangming enseñó que

la mente, en sí misma, está por encima de las distinciones entre el bien y el mal, una idea con un fuerte sentido budista que era compatible con el daoísmo. La tendencia a combinar confucianismo, budismo y daoísmo era muy antigua y cobró entonces una nueva vitalidad. Ya estaba presente en Wang Yangming, pero la impulsaría Wang Ji (1498-1585), quien usaba con libertad términos budistas y daoístas, apreciaba las técnicas daoístas de control de la respiración, pero seguía siendo un confuciano por su rechazo a la especulación abstracta vacía y por los valores morales que profesaba.

Se considera a Wang Ji y Wang Gen (1483-1541) los fundadores de la rama Taizhou de las enseñanzas de Wang Yangming, que toma su nombre de la prefectura natal de Wang Gen, donde fundó una escuela. Wang Gen nació en el seno de una familia de productores de sal y fue un plebeyo durante toda su vida. En 1552, su entusiasmo por las enseñanzas del sabio le llevó a construir él mismo una carreta como la que imaginaba que había usado Confucio. Después viajó en ella hasta Beijing para ofrecer un memorial. Suscitó mucho interés en la capital, hasta que los discípulos de Wang Yangming le convencieron de que volviera al sur, donde siguió siendo un profesor enérgico, fervoroso y popular, que atraía a muchas personas deseosas de convertirse en sus alumnos.

Los seguidores más radicales de Wang Yangming forzaron al máximo los parámetros del confucianismo y sobrepasaron los límites tolerados por el Estado, tanto en su conducta personal como en sus enseñanzas. He Xinyin (1517-1579) fue un valeroso defensor de la libertad de debate en las academias y estaba tan entregado a toda la humanidad, que arremetió contra la familia por considerarla una institución restrictiva, egoísta y excluyente. Sus heterodoxas ideas, su valiente conducta personal y su fama por ser problemático acabaron llevándole a la cárcel, donde murió tras recibir una paliza. Li Zhi (1527-1602), otra figura polémica, llevó el individualismo implícito en la filosofía de Wang Yangming hasta el extremo de defender el egoísmo. Un inconformista absoluto, denunciaba a los eruditos convencionales que, según él, carecían de un compromiso auténtico con los valores fundamentales del confucianismo. En 1588 Li Zhi se afeitó la cabeza y se convirtió en un monje budista, al menos en apariencia. Pero siguió ofendiendo a los letrados; en 1590 notables locales organizaron una turbamulta que destruyó el templo donde Li se alojaba. Fue encarcelado en 1602 y acabó suicidándose. Hasta el resurgimiento moderno del interés por sus ideas, fue más conocido por haber editado *A la orilla del agua*, y la oposición de la novela al poder establecido concuerda muy bien con las propias actitudes de Li.

Mientras tanto, Jiao Hong (c. 1548-1620) fue más allá de los teóricos anteriores que habían considerado el confucianismo, el budismo y el daoísmo independientes y complementarios. Para él, las tres enseñanzas formaban una sola, de tal modo que cada una de ellas podía ayudar a explicar las otras.

La importancia de He, Li y Jiao posiblemente radique no tanto en su influencia intelectual, que fue limitada, sino en que mostraron hasta dónde podía llegar el pensamiento de la dinastía Ming. Li Zhi no sólo escandalizó a los miembros de la jerarquía oficial, sino también a los activistas confucianos, que estaban consternados por el subjetivismo radical de su forma de pensar y horrorizados por la noción budista de que la naturaleza humana estaba más allá del bien y del mal.

Al mismo tiempo, otros se esforzaban por encontrar la manera de contener el cambio social y restablecer la relación entre el Estado y la sociedad que consideraban correcta, y añoraban una época más sencilla, como el período Ming anterior, que habían idealizado. Timothy Brook ha descrito la «aterrorizada indignación» de los escritores del período Ming posterior:

> Muchos se obsesionaron con lo mucho que la sociedad china se había distanciado de aquello que les enseñaron que era originalmente: un reino agrícola donde los superiores conocían sus responsabilidades y los inferiores su lugar. Pero pensaban que la gente ya no se quedaba en su sitio: las distinciones de clase se volvieron inquietantemente flexibles; la acumulación de riqueza sustituyó al esfuerzo moral como el objetivo principal de la época.[19]

Y prosigue diciendo:

> Por muy artificial que pudiera haber parecido la jerarquía clásica de los notables, el campesinado, los artesanos y los comerciantes en los primeros años de la dinastía, al final del período Ming no era más que una pintoresca figura retórica que esgrimían unos pocos autores críticos de los notables para lamentar la erosión de lo que consideraban su derecho, casi hereditario, a una posición elevada.[20]

Dong Qichang y la pintura del período Ming posterior

Dong Qichang (1555-1636) fue un importante pintor y calígrafo, el mayor experto de su generación y el principal historiador del arte chino. Muchas de las ideas de Dong y de su círculo no eran nuevas, pero fue él quien les dio su forma final. La clave de su análisis era la división de los pintores en escuelas del norte y del sur a imagen de las ramas septentrional y meridional del budismo Chan. La inclusión de un pintor en un grupo u otro no se basaba en la geografía, sino en la posición social del hombre y en su estilo. Un pintor «septentrional» era definido como una profesional que insistía en la excelencia técnica y en la destreza para producir pinturas bellas que tuvieran el máximo atractivo visual. Por el contrario, los pintores «meridionales» eran letrados, hombres con una amplia cultura y profundos conocimientos para quienes pintar era una forma de expresión personal, una oportunidad de dar rienda suelta a su genio y sensibilidad, como sucedía con la caligrafía. Dong situaba los orígenes de estas dos tendencias en la dinastía Tang y consideraba a Wang Wei el fundador de la tradición meridional. También incluía a pintores de su propia dinastía en su análisis. Además, Dong y sus amigos proclamaban su afiliación a la tradición meridional.

La identificación con una tradición de aficionados no impedía el estudio de los maestros anteriores. Zhao Mengfu y Wen Zhengming influyeron en la caligrafía del propio Dong, que sentía una gran admiración por los maestros de la pintura de la dinastía Yuan. Sin embargo, hacía hincapié en la necesidad de «desaprender», y una pintura como su representación del monte Qingbian (véase la ilustración 8.4) sólo guarda un parecido muy remoto con su supuesto modelo del siglo x. Tampoco había en su pintura ningún deseo de representar las montañas como real-

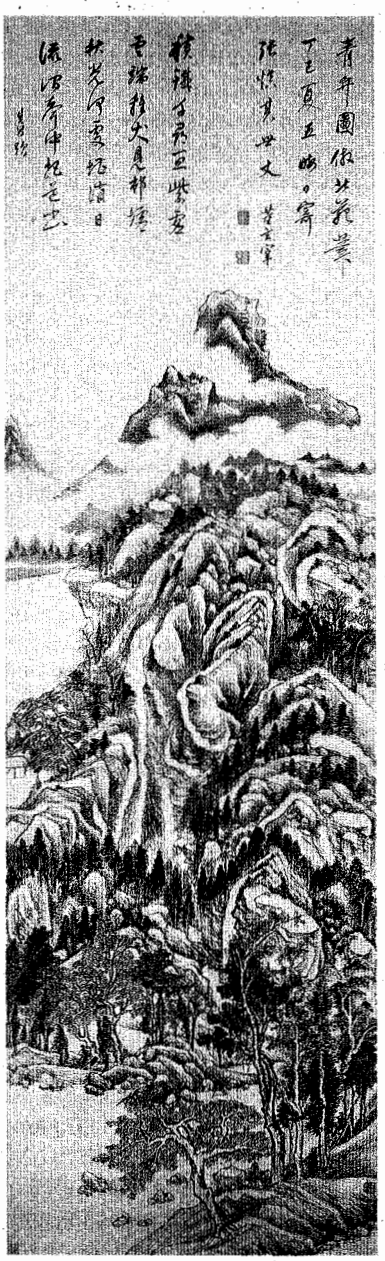


Ilustración 8.4. Dong Qichang, *El monte Qingbian*. Rollo colgante, tinta sobre papel, fechado en 1617. 67 × 225 cm. Las formas naturales están inclinadas, comprimidas y yuxtapuestas, no para representar la naturaleza, sino para enfatizar la organización formal de la pintura y el juego de luces y sombras (© Cleveland Museum of Art, 2003. Legado por Leonard C. Hanna, Jr., 1980.10).

mente las percibe el ojo o de definir la perspectiva entre ellas situando unas detrás de otras. Wang Yuanqi (1642-1715), un famoso pintor que en 1700 se convirtió en el principal asesor artístico del emperador Kangxi, señaló los efectos de las teorías y del arte de Dong en la pintura del siglo XVII y afirmó que había «limpiado de telarañas la pintura paisajística de un solo plumazo».[21]

En los últimos años de la dinastía Ming había artistas que pintaban con diferentes estilos y muchos de ellos empleaban métodos anteriores. Un pintor que tomó como punto de partida el paisaje clásico de la dinastía Song para convertirlo en una expresión de su propia y fantástica imaginación fue Wu Bin (c. 1568-1626): la ilustración 8.5 muestra un paisaje que nunca existió ni podrá existir. Pinturas como esta sugieren algunas de las posibilidades y algunos de los peligros inherentes al individualismo Ming. En el siglo XVII, la dinastía, como la pintura, pendía de un hilo muy fino.

El Gobierno del período Ming posterior (1590-1644)

Una característica llamativa de los últimos cincuenta años de la dinastía fue la incompetencia de sus emperadores. Cuando Zhang Juzheng falleció en 1582, el emperador Shenzong, que aún no había cumplido los diecinueve años, decidió que ningún ministro volvería a controlar el Gobierno durante su reinado, aunque pronto dejó él mismo de preocuparse demasiado por los asuntos de Estado. Entre 1589 y 1615, un período de más de 25 años, no convocó ni una sola audiencia general, y desde 1590 hasta su muerte, en 1620, sólo mantuvo entrevistas personales con los grandes secretarios en cinco ocasiones. Tampoco respondía a los informes, excepto en cuestiones de impuestos y de defensa. Como consecuencia de ello, muchos asuntos de Gobierno simplemente quedaban sin resolver. Era especialmente negligente en los temas relacionados con el personal. Al final de su reinado, las oficinas de la capital tenían una grave falta de personal y se calcula que hasta la mitad de los cargos de las prefecturas y de los distritos estaban vacantes. Aunque al principio castigó a los funcionarios que le criticaban en sus informes, durante los últimos veinte años prácticamente los ignoró incluso a ellos. Algunos altos funcionarios abandonaron sus cargos sin autorización y también fueron ignorados.

El emperador estaba interesado en los asuntos militares. A partir de la década de 1580 hubo combates en el suroeste contra varias tribus y también contra los tailandeses y, sobre todo, contra los birmanos. En la siguiente década hubo campañas en Mongolia Interior y grandes ejércitos Ming lucharon contra una invasión japonesa de Corea. En general, estas acciones militares tuvieron éxito pero fueron enormemente costosas. También fue caro, pero no tan exitoso, el esfuerzo militar Ming en Manchuria, donde el jefe manchú Nurgaci fundó un Estado y combatió a la dinastía Ming hasta lograr un empate (véase capítulo 10).

El deterioro político que marcó el declive de la dinastía Ming no escapó a la atención de los fervorosos confucianos que consideraban que su deber era protestar enérgicamente contra los abusos políticos y oponerse a conductas anticonfucianas, como la negativa de Zhang Juzheng a retirarse de su cargo para obser-

Ilustración 8.5. Paisaje de Wu Bin. Rollo colgante, tinta y color claro sobre papel, 98,5 × 306 cm (© Asian Art Museum of San Francisco, donativo del Avery Brundage Collection Symposium Fund y el M.H. de Young Memorial Museum Trust Fund, B69D17. Reproducido con permiso). James Cahill lo ha descrito de la mejor manera posible: «Los cuerpos sólidos se evaporan en el espacio, las ambiguas definiciones de la superficie inquietan a la vista mientras las recorre y la imponente construcción de espirales y precipicios, como la creación de un escultor titánico y demente, se mantiene en equilibrio sobre una base disparatadamente estrecha» (James Cahill, *Fantastics and Eccentrics in Chinese Painting* [Nueva York, The Asia Society, 1976], p. 36).

var el luto por la muerte de su padre. A principios del siglo XVII, la Academia Donglin, fundada en 1604 en Wuxi, al noroeste de Suzhou, se convirtió en el centro de esta «crítica pura», lo que les costó la vida a muchos hombres de Donglin. El conflicto entre las facciones que apoyaban a Donglin y las que estaban en su contra se prolongó durante los últimos treinta años de la dinastía.

El emperador Xizong (r. 1620-1627) fue peculiar incluso para los criterios del período Ming posterior. «No tenía suficiente tiempo libre para aprender a escribir»,[22] pero dedicaba la mayor parte de su tiempo a la carpintería y fabricó muchos muebles magníficos, que él mismo lacaba. El faccionalismo, que proliferó con Shenzong al no existir un regimen imperial fuerte, se volvió entonces despiadado. Wei Zhongxian (1568-1627), un eunuco tan competente como carente de escrúpulos, adquirió mucho poder debido a la influencia que ejercía sobre el emperador. Wei purgó a todos sus adversarios, sobre todo a los miembros de la facción Donglin, seis de los cuales murieron en prisión tras ser torturados. Uno de esos hombres, Zuo Guangdou, dejó en las cartas que escribió a sus hijos vívidas descripciones de terribles dolores y sufrimientos, que entremezcló con proclamaciones de su fervorosa devoción por el emperador como, por ejemplo, «mi cuerpo pertenece a mi padre-soberano».[23] Al igual que He Xinyin y Li Zhi, Zuo demostró su altruismo confuciano hasta la muerte, pero su martirio, a diferencia del de ellos, revela lo persuasivo que era un tipo de autoritarismo confuciano en el que incluso un emperador carpintero podía contar con la lealtad que otros creían deberle, como mucho, sólo a un sabio. La dinastía conservó hasta el final la lealtad de la mayoría de sus funcionarios.

Wei no se conformaba con ejercer un poder efectivo, también ansiaba el reconocimiento público. Se colmó de honores a sí mismo e incluso consiguió que un sobrino suyo ocupase el lugar del emperador durante la celebración de los sacrificios en el templo imperial. También fomentó un movimiento para construir templos que albergasen su imagen a lo largo de toda China. Pero no sobrevivió mucho tiempo al emperador Xizong, y los templos desaparecieron poco después que él. El siguiente emperador, Sizong (r. 1627-1644), trató de introducir reformas durante su reinado, pero la constante rotación de personal en el alto funcionariado del régimen sugiere que carecía de una política coherente: entre 1621 y 1644, los presidentes de los Seis Ministerios fueron sustituidos 116 veces.

Las luchas internas y la corrupción en el seno de la burocracia eran algo que la dinastía ya no podía permitir por más tiempo, ya que durante el reinado de Shenzong, el superávit fiscal anterior se había convertido en un déficit creciente. Sin embargo, el problema era más profundo:

> La administración fiscal Ming se basaba, en esencia, en una economía cerealista. La organización fiscal, con sus tarifas y medidas diversificadas, instituciones económicamente independientes, la autosuficiencia regional y departamental, un presupuesto dividido, canales separados de flujos de dinero en efectivo, numerosas imposiciones materiales y de trabajo forzoso y los recaudadores de impuestos locales, resultaba extremadamente inadecuada para una nueva política monetaria [...] Sin embargo [esas características insatisfactorias de la administración fiscal Ming] no se habrían puesto de manifiesto de una forma tan desastrosa si la circulación generalizada de plata no hubiera cambiado por completo la mentalidad económica de la nación. La arcaica estruc-

tura fiscal se volvió más anacrónica que nunca porque contrastaba con el trasfondo de una economía dinámica y en expansión.[24]

La amplia circulación de plata también hizo que China fuera vulnerable a la inflación cuando se interrumpían las importaciones de plata, que en su mayor parte procedían de la América española y llegaban a través de Manila.

El frágil equilibrio entre el Gobierno central y la élite local se vio alterado cuando la dinastía hizo demasiadas concesiones a los notables. Se cedió demasiado y se eliminaron demasiados ámbitos de la imposición fiscal. Los grandes terratenientes encontraron refugios fiscales mediante diversas manipulaciones y sólo los pequeños propietarios siguieron pagando impuestos. Aumentó el resentimiento local hacia los notables y la escasez de fondos obligó a la dinastía a abandonar obras públicas de vital importancia. Se vendieron cereales almacenados para emergencias. Incluso se desmanteló el sistema postal. Por último, el régimen ni siquiera pagó a sus tropas destacadas en los lugares más estratégicos: cuando sobrevino el final, la guarnición de la capital llevaba cinco meses sin cobrar.

Los desertores del ejército y los empleados postales despedidos figuraban entre aquellos que tomaron la iniciativa de formar las bandas de forajidos que surgieron primero en el norte de Shaanxi y después se extendieron desde allí. A medida que fue aumentando su tamaño y su fuerza, pasaron de las incursiones desorganizadas a objetivos más ambiciosos. Dos grupos eran los más poderosos. Uno, radicado en Sichuan, estaba encabezado por Zhang Xianzhong (c. 1605-1647), un jefe célebre por su brutalidad. El otro estaba liderado por Li Zicheng (c. 1605-1645), antiguo empleado postal a quien las fuentes oficiales describen como un líder cruel pero entregado y al que, en el siglo XX, se consideraría un héroe en la República Popular. En 1644, Li Zicheng tomó Beijing y el emperador Ming se suicidó. Pero Li fue incapaz de fundar una nueva dinastía, ya que no adoptó las medidas, ideológicas y administrativas, necesarias para ganarse a los miembros de la élite de funcionarios letrados. Para ellos representaba, en el mejor de los casos, una fuerza desconocida, y nadie podía gobernar China sin que ellos cooperasen. Esto fue algo que comprendieron los rivales más poderosos y capaces de Li, aunque procedieran de Manchuria. Cuando crearon su propia dinastía, recurrieron profusamente a los precedentes de la dinastía Ming.

Notas

1. Frederick W. Mote, *Imperial China 1800* (Cambridge, Harvard Univ. 1999), p. 570.
2. John W. Dardess, en Paul J. Smith y Richard von Glahn, eds., *The Song-Yuan Ming Transition in Chinese History* (Cambridge, Harvard Univ. Press, Press, 2003), p. 123.
3. Sarah K. Schneewind, *Community Schools and Improper Shrines: Local Institutions and the Chinese State in the Ming Period, 1368-1644* (tesis doctoral, Columbia Univ., 1999), p. 101.
4. Schneewind, *Community Schools and Improper Shrines*, p. 120.
5. Frederick W. Mote y Denis Twitchett, eds., *The Cambridge History of China, vol. 7: The Ming Dynasty, 1368-1644*, Parte I (Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1988), pp. 149-181.
6. Shih-Shan Henry Tsai, *Perpetual Happiness: The Ming Emperor Yongle* (Seattle, Univ. of Washington Press, 2001), p. 121.

7. David Robinson, *Bandits, Eunuchs, and the Son of Heaven: Rebellion and the Economy of Violence in Mid-Ming China* (Honolulu, Univ. of Hawaii Press, 2001), p. 97.

8. Martin Heijdra, «The Socio-Economic Development of Rural China during the Ming», en Denis Twitchett y Frederick K. W. Mote, eds., *The Cambridge History of China, vol. 8: The Ming Dynasty, 1368-1644*, Parte 2 (Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1998), p. 477.

9. Shigeta Atsushi, reseñado en Mori Masao, «The Gentry in the Ming: An Outline of the Relations between the Shih-ta fu and Local Society», *Acta Asiatica* 38 (1980): 31-53.

10. Hilary J. Beattie, *Land and Lineage in China: A Study of T'ung-ch'eng County, Anhwei, in the Ming and Ch'ing Dynasties* (Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1979).

11. Liu Wu-chi, *An Introduction to Chinese Literature* (Bloomington, Indiana Univ. Press, 1966), pp. 216-217.

12. K'ung Shang-jen, *The Peach Blossom Fan*, trad. Chen Shih-hsiang y Harold Acton (Berkeley, Univ. of California Press, 1970), p. XIV.

13. Anne De Coursey Clapp, *The Painting of T'ang Yin* (Chicago, Univ. of Chicago Press, 1991), p. 46.

14. Norman Kutcher, trad, en Kang-I Sun Chang y Haun Sausy, eds., *Women Writers of Traditional China: An Anthology of Poetry and Criticism* (Stanford, Stanford Univ. Press, 1999), p. 170.

15. Wm. Theodore de Bary y la Conference on Ming Thought, *Self and Society in Ming Thought* (Nueva York, Columbia Univ. Press, 1970), p. 12.

16. Wing-tsit Chan, trad., *Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings* (Nueva York, Columbia Univ. Press, 1963), p. 159.

17. Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, Princeton Univ. Press, 1963), p. 681.

18. Chün-fang Yü, «Ming Buddhism», capítulo 14, en *Cambridge History, vol. 8*.

19. Timothy Brook, «Communication and Commerce», en *Cambridge History, vol. 8*, p. 579.

20. Brook, p. 580.

21. Citado en James Cahill, *Fantastics and Eccentrics in Chinese Painting* (Nueva York, The Asia Society, 1967), p. 22.

22. Citado en Arthur W. Hummel, ed., *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, vol. 1 (Washington, DC, GPO, 1943), p. 190.

23. Citado en Charles O. Hucker, «Confucianism and the Chinese Censorial System», en David S. Nivison y Arthur F. Wright, eds., *Confucianism in Action* (Stanford, Stanford Univ. Press, 1959), p. 208.

24. Ray Huang, «Fiscal Administration during the Ming Dynasty», en Charles O. Hucker, ed., *Chinese Government in Ming Times* (Nueva York, Columbia Univ. Press, 1969), pp. 124-125.

9
Asia oriental y la Europa moderna: primeros encuentros

Los primeros contactos entre la Europa posterior al Renacimiento y China no tuvieron ni mucho menos la repercusión de los que se establecerían en el siglo XIX. La introducción de armas de fuego europeas en Japón en el siglo XVI simplemente precipitó la unificación del país; aceleró, pero no cambió, el curso de la historia. Igualmente, la introducción de las matemáticas occidentales y la fabricación de cañones no lograron detener el declive de la dinastía Ming. Más importante fue el nexo comercial que introdujo plata en China, aunque, al estar canalizado a través de la comunidad china en Manila, el contacto personal o cultural fue mínimo.

No obstante, cabe concebir la historia de estas primeras relaciones como una obertura que marcó el tono, introdujo los temas básicos y estableció los armónicos de la historia que habría de venir. Al mismo tiempo, estos contactos ayudaron a preparar el terreno para dicha historia, ya que el fracaso de los primeros intermediarios a la hora de construir puentes de entendimiento mutuo hizo que fuera aún más difícil lograrlo posteriormente, cuando China y Japón tuvieron que tratar con una Europa transformada por las revoluciones francesa e industrial.

Al igual que en tiempos más modernos, hubo interconexiones entre los encuentros occidentales con China y con Japón. Puesto que la experiencia de los jesuitas en Japón influyó en su estrategia en China, lo que sucedió en Japón nos ayuda a entender este período de la historia china. En ambos casos la historia comienza con los portugueses.

Los portugueses en Asia oriental

Los pioneros de la expansión mundial europea fueron los portugueses, que llegaron a India en 1498, a China en 1514 y a Japón en 1543. Tras arrebatar el control de los mares a sus rivales árabes, establecieron su base asiática en Goa (1510), una pequeña isla frente a las costas de India occidental. A continuación conquistaron Malaca (1511), un centro vital para el lucrativo comercio de especias, situado en el estrecho que separa la península de Malasia y Sumatra (véase la ilustración 9.1).

El deseo de acabar con el monopolio árabe de las especias fue el motivo económico para llevar a cabo esta primera expansión europea. Las especias eran muy valiosas en relación a su volumen y su peso. Eran fáciles de transportar y se ven-

Ilustración 9.1. Europa oriental y Asia en los siglos XVI y XVII.

dían a un precio elevado, por lo que constituían una mercancía tentadora. Y tenían un mercado asegurado en Europa, donde potenciaban el sabor de una dieta monótona y hacían que la carne fuera más comestible en una época en la que se mataba a los animales en otoño al no haber suficiente forraje para alimentarlos durante todo el invierno. También se utilizaban en medicina y en ceremonias religiosas.

Sin embargo, las perspectivas comerciales se vieron entorpecidas por el hecho de que Europa, que necesitaba pimienta y otras especias de Asia, no poseía productos de un valor equivalente que se pudieran comercializar en Asia. Al no tener acceso a la plata, los portugueses se financiaron al principio con una combinación de comercio y piratería, aprovechando su superioridad en cuanto a barcos, armas y en las técnicas de navegación. Obtenían ingresos transportando mercancías de un país asiático a otro: artículos del Sureste Asiático a China, seda china a Japón y plata japonesa a China. Utilizaban los beneficios de ese comercio para comprar especias y otros productos destinados a los mercados europeos. Pero para que este comercio pudiera prosperar, tenían que asegurarse su entrada en China y en Japón. Esto planteaba problemas bastante diferentes a los que se habían encontrado al tomar una pequeña isla frente a las costas de una India dividida políticamente o al expulsar a los árabes de Malaca.

En China tuvieron un mal comienzo. No esperaron a conseguir un permiso oficial para comerciar y se dedicaron al comercio ilegal e incluso construyeron una fortaleza en la isla de Lingding, situada en la desembocadura del río que conecta

Guangzhou con el mar. Su conducta desafiante no les granjeó las simpatías de las autoridades de la dinastía Ming y sirvió para confirmar la opinión de que aquellos «demonios del mar» eran una nueva clase de bárbaros. La imaginación china exageró aún más el ofensivo comportamiento de los comerciantes portugueses.

Cuando los portugueses compraron niños chinos secuestrados para utilizarlos como esclavos, los chinos llegaron a la conclusión de que su intención era comérselos. Los chinos estuvieron firmemente convencidos durante mucho tiempo de que estaban tratando con bárbaros devoradores de niños. Más que un rumor popular en el que creían personas ignorantes, esta idea acabó formando parte de la historia oficial de la dinastía Ming.

El primer emisario portugués enviado a China no sólo no logró obtener concesiones comerciales, sino que terminó su vida en una prisión de Guangdong. Era un comienzo muy poco favorable, pero los portugueses no renunciaron y su superioridad en el mar hizo que a los chinos les resultara imposible expulsarlos. En 1557 se llegó a un acuerdo por el que se permitió a los portugueses establecerse en Macao a cambio del pago de una cantidad anual. Allí los portugueses administraron sus asuntos, pero el territorio siguió estando bajo jurisdicción china hasta que Macao fue cedido a Portugal en 1887.

Los jesuitas en Japón

El comercio y el botín no eran los únicos objetivos de los europeos que se adentraron en aguas asiáticas. La labor misionera también era importante: la Goa de mediados del siglo XVI se vanagloriaba de tener aproximadamente ochenta iglesias y conventos. Desde un principio, el ímpetu misionero fue un gran incentivo, así como la sanción religiosa a la expansión europea, y fue el misionero en lugar del comerciante quien ejerció de intermediario principal entre las civilizaciones de Asia oriental y Occidente desde el siglo XVI hasta el XX.

Entre los primeros misioneros, los grandes pioneros fueron los jesuitas, miembros de la Compañía de Jesús. Fundada en 1540, esta orden religiosa muy disciplinada constituyó la vanguardia de la contrarreforma católica. Eran la «caballería de la iglesia», preparada para combatir a los herejes protestantes en Europa y/o a los paganos en el resto del mundo. Además de por su énfasis en la disciplina marcial y la formación religiosa intensiva, la Compañía era célebre por su insistencia en el vigor intelectual y en la amplitud de sus conocimientos. Estos últimos incluían estudios sagrados y laicos, y el jesuita ideal era tan docto como disciplinado y devoto.

En 1549, cuando aún no habían transcurrido diez años desde la fundación de la orden jesuita, San Francisco Javier (1506-1552), uno de los precursores de la Compañía, desembarcó en Kyushu, la más accesible de las cuatro grandes islas de Japón. Habían pasado sólo seis años desde que los japoneses tuvieron su primer encuentro con europeos, unos náufragos portugueses que desembarcaron en la isla de Tanegashima. Francisco Javier fue bien recibido y enseguida entabló relaciones con hombres importantes de Kyushu. Las primeras impresiones fueron favorables para ambas partes. A los japoneses les impresionó el carácter fuerte y el

porte digno de los sacerdotes europeos. La combinación jesuítica de orgullo marcial, severa autodisciplina y piedad religiosa encajaba bien con la idiosincrasia del Japón del siglo XVI, y tampoco la religión cristiana resultaba totalmente extraña.

Al contrario, el cristianismo, cuando llegó por primera vez a Japón desde Goa, parecía otro tipo de budismo. Algunas de sus ceremonias eran similares y a los primeros sacerdotes le resultaba difícil transmitir las sutilezas de la teología, explicar la diferencia entre Dios y el Buda cósmico, por ejemplo, o diferenciar el paraíso de la Tierra Pura budista. Finalmente, los sacerdotes jesuitas llegaron a la conclusión de que el demonio, con toda su maliciosa inteligencia, había creado intencionadamente el budismo para que se pareciera a la fe verdadera y, de ese modo, desconcertar y confundir a la gente.

El primer encuentro entre los jesuitas y los japoneses se vio facilitado por las similitudes de sus antecedentes feudales. Los europeos hallaron en Japón una sociedad que se parecía a la suya mucho más que ninguna otra fuera de Europa. «La población –escribió Alessandro Valignano (1539-1606)– es toda blanca, cortés y sumamente civilizada, tanto que supera a todas las demás razas conocidas del planeta».[1] Sólo los chinos recibirían alabanzas similares y, de hecho, se les consideraba «blancos». Donald F. Lach ha resumido las cualidades que los jesuitas admiraban en los japoneses: «su cortesía, dignidad, resistencia, frugalidad, ecuanimidad, laboriosidad, sagacidad, limpieza, sencillez, disciplina y racionalidad».[2] Como aspectos negativos, además del paganismo, a los jesuitas les horrorizó la frecuencia de la sodomía entre la aristocracia militar y los monjes. Criticaron la propensión de los japoneses a suicidarse y también pusieron reparos a la «deslealtad del vasallo hacia el señor, el disimulo, la ambigüedad y la falta de sinceridad en las relaciones, el carácter belicoso, el trato inhumano a los enemigos y a los hijos no deseados, la incapacidad para respetar la ley y, por último, la reticencia a renunciar al sistema de concubinato».[3] No obstante, las similitudes entre la cultura japonesa y la suya propia hizo albergar a los jesuitas grandes esperanzas para el triunfo de su misión.

En su conducta diaria los jesuitas trataban de ser aceptados adaptándose a los usos y costumbres locales, siempre que éstos no fueran contrarios a su propio credo. «Así –observó Valignano–, los que hemos venido hasta aquí desde Europa nos encontramos como verdaderos niños que tienen que aprender a comer, a sentarse, a conversar, a vestirse, a actuar cortésmente, etc.».[4] Aprendieron a sentarse al estilo japonés, a emplear la lengua japonesa con sus diferentes niveles de cortesía y a dominar el arte del té –las viviendas de los jesuitas incluían un salón de té para poder recibir a sus invitados como era debido–. C. R. Boxer ha señalado que los monjes cristianos provenían de un lugar donde los criterios de limpieza personal eran bastante diferentes: «La suciedad física y la pobreza religiosa tendían a estar estrechamente asociadas en la Europa católica, donde se consideraba a los piojos compañeros inseparables de monjes y soldados».[5] Sin embargo, en Japón, los abnegados monjes también aprendieron a lavarse, una importante concesión a la sensibilidad japonesa. Aun así, había límites: Valignano no llegó a aprobar la costumbre japonesa de darse un baño caliente cada día. ¡Eso ya era demasiado!

La estrategia de trabajar de arriba abajo exigía a los padres jesuitas prestar una cuidadosa atención a las sutilezas de la etiqueta. Albergaban la esperanza de transformar Japón en una tierra cristiana convirtiendo primero a los gobernantes y permitiendo, después, que la fe fuera penetrando en el pueblo. El propósito de sus esfuerzos no era europeizar Japón ni China, sino salvar almas. Comprendieron que al apoyo entusiasta de la autoridad gobernante sería un elemento muy valioso, mientras que, sin el respaldo tácito como mínimo del gobernante, no podrían conseguir nada.

Esta estrategia tuvo un éxito considerable en Kyushu, donde convirtieron a importantes señores locales, que ordenaron a su pueblo adoptar la fe extranjera. Aunque hubo numerosos casos de conversión verdadera, algunos señores simplemente vieron la luz del comercio, y adoptaron una postura cristiana con la esperanza de atraer a los portugueses a sus puertos. Al menos en una ocasión, cuando los grandes barcos portugueses no aparecieron, les volvieron rápidamente la espalda a la nueva fe. Los propios jesuitas participaron en el comercio y también en política. Incluso durante siete años rigieron el señorío de Nagasaki, que les concedió un señor cristiano.

Francisco Javier y los monjes que llegaron después de él se dieron cuenta de que el verdadero progreso de su misión no sólo dependía de la voluntad de los señores locales de Kyushu, sino también del Gobierno central. El primer viaje de Francisco Javier a Kioto tuvo lugar en un momento poco propicio: había disturbios en la ciudad. Pero Nobunaga (1532-1584), el primero de los tres grandes unificadores de Japón tras un siglo de divisiones, en seguida se convirtió en amigo de los jesuitas. Atraído por su carácter e interesado en tener noticias de tierras extranjeras, quizá también se alegraba de hablar con alguien que no formara parte del orden jerárquico que él mismo encabezaba. Esta predilección personal coincidía con razones de Estado. Era coherente con su hostilidad hacia las órdenes budistas y con su deseo de que siguieran llegando los barcos mercantes. Hideyoshi (1536-1598), el sucesor de Nobunaga, también se mostró al principio bien dispuesto hacia la religión extranjera. Le gustaba vestir ropas portugueses, que acompañaba con un rosario, y en una ocasión dijo que lo único que le impedía convertirse era la insistencia cristiana en la monogamia.

Los éxitos políticos y económicos de los jesuitas contribuyeron a difundir el cristianismo, pero el poder, o la apariencia de poder, siempre entraña riesgos. Existía el riesgo de que el gobernante pudiera percibir las actividades de los monjes no como ventajas que reforzaban su propia posición, sino como desventajas, amenazas reales o potenciales a su autoridad. Un presagio del futuro desastre se produjo en 1587, cuando Hideyoshi dictó una orden de expulsión de los monjes. Deseoso de estimular el comercio y, al no sentirse seriamente amenazado, no aplicó el decreto, pero anunció las persecuciones que empezarían en serio 36 años más tarde.

Mientras tanto, se produjo un aumento de la popularidad de lo occidental, por ejemplo, «los biombos de los bárbaros del sur», que mostraban los enormes barcos negros de los extranjeros y a los propios extranjeros (véase la ilustración 9.2).

Otras escenas, basadas en pinturas de Europa, describían varios temas bárbaros: la batalla de Lepanto, una corte italiana, ciudades europeas y mapas de mun-

Ilustración 9.2. «Bárbaros del sur» en Japón. Biombo namban (© Freer Gallery of Art, Smithsonian Institution, Washington, DC. [F1965.22]).

do, además de temas religiosos. Mientras algunos artistas pintaban temas europeos al estilo japonés, otros experimentaban con la perspectiva y las técnicas europeas de sombreado para producir efectos tridimensionales. Los motivos occidentales no se limitaban a la pintura. También se emplearon a menudo símbolos occidentales en la decoración: una cruz en un cuenco, unas palabras en latín en una silla de montar, etc.

El impacto de otros europeos

Pese a la orden de 1587, las influencias occidentales continuaron llegando a Japón. La situación se complicó aún más cuando a los portugueses les siguieron otros europeos. Los siguientes en llegar a Japón fueron los españoles, cuya conquista de Filipinas –que recibe su nombre de Felipe II– terminó en 1571. Para los japoneses, Manila constituía una nueva y lucrativa fuente de comercio, pero la colonización de Filipinas también les alertó de las ambiciones imperialistas de los europeos y puso de manifiesto las conexiones entre la evangelización cristiana y el colonialismo. Con la llegada de los protestantes holandeses e ingleses a principios del siglo XVII, también hubo europeos en Japón que rompieron el vínculo entre el comercio y la actividad misionera e hicieron todo lo posible para

avivar los recelos de los japoneses hacia sus rivales católicos. En ese momento, como posteriormente, «Occidente» no representaba un solo interés ni hablaba con una única voz.

El imperio español se diferenciaba del portugués tanto por su naturaleza como por su magnitud. Mientras los portugueses se mantenían gracias a los beneficios del comercio interasiático, los españoles contaban con los metales preciosos del Nuevo Mundo, sobre todo la plata que llegaba a China a través de Manila para pagar las sedas chinas. La consecuencia inmediata de la llegada de los españoles a Japón fue que la situación de los jesuitas se complicó. Los españoles estaban tan comprometidos con el proyecto misionero como los portugueses, pero ellos patrocinaban a los monjes franciscanos en lugar de a los jesuitas. Los primeros franciscanos llegaron a Japón desde Manila en 1587. Los franciscanos, mucho peor informados que los jesuitas sobre las circunstancias de Japón, eran menos discretos en su trabajo. Rechazaban la estrategia jesuita de actuar de arriba abajo y, en lugar de asociarse con la élite, trabajaban entre los pobres y con los olvidados, con los enfermos y con los miserables, entre las capas más bajas de la sociedad. Los jesuitas no ocultaban su desprecio por la ignorancia y la pobreza de los franciscanos, los «frailes idiotas», como los llamaban, y esos sentimientos eran vivamente correspondidos por los frailes, que se mofaban de las pretensiones de los jesuitas.

El «cierre» de Japón

Un presagio de lo que iba a suceder fue cuando, en 1597, Hideyoshi crucificó a seis misioneros franciscanos y a dieciocho conversos japoneses después de que el piloto de un galeón español que encalló en las costas de Japón alardeara supuestamente del poder y de las ambiciones de su rey. Al igual que Nobunaga y Hideyoshi, Tokugawa Ieyasu, el tercero y último de los unificadores de Japón, al principio se mostró amistoso con los cristianos, pero después también se puso en su contra. En 1606 declaró ilegal el cristianismo y en 1614 emprendió una contundente campaña para expulsar a los misioneros.

Para 1614 había más de 300.000 conversos en Japón. La destrucción del cristianismo fue larga y dolorosa. Las torturas, como colgar a un hombre boca abajo con la cabeza dentro de un hoyo lleno de excrementos, se empleaban para inducir a la gente a renunciar a su fe. Antes de que todo terminara, el Vaticano reconoció a más de 3.000 mártires, de los que menos de 70 eran europeos. Otros murieron sin alcanzar el martirio. Entre 1637 y 1638 hubo una rebelión en Shimabara, cerca de Nagasaki, contra un señor que conjugaba un implacable sistema de impuestos con una feroz represión del cristianismo. La lucha, bajo banderas con lemas cristianos escritos en portugués y capitaneada por algunos samurais sin amo, fue una versión cristiana de las insurrecciones rurales características del siglo de guerras anterior a Nobunaga. En la represión perdieron la vida unos 37.000 cristianos.

En la campaña contra el cristianismo se empleó la persuasión y también la violencia. Quienes se oponían al dogma cristiano sostenían que la idea de un creador personal era absurda y preguntaban por qué, si Dios era omnipotente y bueno, ha-

Ilustración 9.3. ***Una cena holandesa.*** **Reproducciones como ésta satisfacían la curiosidad del público acerca de las extrañas costumbres de los occidentales, y puede que fueran o no retratos fieles. Reproducción en color, 33 × 22 cm (© Charles E. Tuttle & Company, Tokio).**

bía tentado a Adán y Eva y había ideado el castigo eterno en el infierno para los no cristianos aunque llevaran vidas ejemplares. Según la doctrina cristiana, incluso los sabios emperadores Yao y Shun acabaron en el infierno. El primer mandamiento era objeto de críticas por considerar que inducía a desobedecer a los padres y al señor; un criado leal debía acompañar a su señor incluso al infierno.

Estos argumentos sugieren que los japoneses consideraban que el cristianismo era potencialmente subversivo, no sólo del orden político, sino también de la estructura social básica, ya que cuestionaba valores y creencias aceptados y exigía una revaluación radical de tradiciones muy veneradas. Su asociación con el expansionismo europeo representaba una amenaza desde el exterior y, como ejemplificaba la rebelión de Shimabara, también albergaba las semillas de una ruptura interna radical. Así pues, el motivo de la represión gubernamental del cristianismo fue laico, no religioso. El gobierno no estaba preocupado por el estado de las almas de sus súbditos, sino decidido a destruir una doctrina peligrosa.

Le siguieron nuevas restricciones. Los españoles fueron expulsados en 1624, un año después de que los ingleses se hubieran marchado de forma voluntaria. En 1630 se prohibió a los japoneses ir al extranjero, regresar desde allí o construir barcos que pudieran realizar largas singladuras. Los portugueses fueron expulsados después de la rebelión de Shimabara, acusados de complicidad con la insurrección. Cuando en 1640 enviaron una delegación, los miembros de la misma

fueron ejecutados. Los únicos europeos que se quedaron fueron los holandeses (véase la ilustración 9.3), quienes impidieron que otros europeos probaran suerte en Japón hasta que los ingleses y los rusos desafiaron la supremacía naval de los holandeses a finales del siglo XVIII y principios del XIX. En 1641 los propios holandeses fueron trasladados a la diminuta isla artificial de Dejima, en el puerto de Nagasaki, donde prácticamente quedaron confinados como en una prisión. El barco anual de los holandeses a Dejima fue lo único que quedó del contacto entre Japón y Europa, pero bastó para estimular allí el desarrollo de los «estudios holandeses».

El cierre de Japón distó mucho de ser total. Los contactos comerciales y diplomáticos con Corea y con las islas Ryukyu continuaron. Japón se negó a participar en el sistema tributario de la dinastía Qing, pero esto no impidió que una media de unos veintiséis barcos chinos arribara cada año a Nagasaki.

Los jesuitas en China

Francisco Javier confiaba en empezar a trabajar en China, lo que consideraba no sólo un gran proyecto en sí mismo, sino también un importante avance en la cristianización de Japón, proporcionando una respuesta a la pregunta que continuamente le planteaban allí: «Si tu fe es la verdadera, ¿por qué los chinos, de los que procede toda la sabiduría, no han oído hablar de ella?».[6] Francisco Javier murió antes de lograr su objetivo y también fracasaron otras tres tentativas de los jesuitas de entrar en China. Entonces Valignano fundó un centro de formación especial en Macao para que los misioneros pudieran estudiar la lengua y la cultura chinas y prepararse para trabajar allí. La política de los jesuitas en China, como en otros lugares, consistía en concentrarse en lograr el respaldo y, a ser posible, la conversión de las clases altas. Para ello, hicieron otra vez cuanto pudieron por amoldarse a la sensibilidad y a la manera de hacer las cosas autóctonas.

El fuerte carácter y las atractivas personalidades de los primeros misioneros fueron, una vez más, muy importantes para franquearles la entrada. Un destacado pionero fue Matteo Ricci (1551-1610), un estudioso del derecho, las matemáticas y las ciencias, que también poseía muchos conocimientos de cartografía y algunos de mecánica práctica. Una vez en Oriente, llegó a dominar la lengua y los clásicos chinos. Ricci poco a poco se dio conocer en los círculos de la élite burocrática china, impresionando a letrados y funcionarios con sus conocimientos de matemáticas, astronomía y cartografía, su dominio del saber clásico chino y su prodigiosa memoria. Por fin en 1601, tras dieciocho arduos años, Ricci fue recibido en una audiencia imperial y obtuvo permiso para residir, junto con sus colegas, en la capital. Para entonces ya habían abandonado las túnicas budistas que llevaban los jesuitas en Japón y habían adoptado la vestimenta de los eruditos confucianos, más aceptable para los chinos. En Beijing logró convencer y convertir a varios hombres importantes. A su muerte, en 1610, la misión ya estaba muy arraigada en la capital y era aceptada por el Gobierno. El cadáver de Ricci fue enterrado en una parcela donada por el emperador.

Durante el período en que lo japoneses perseguían a los cristianos cada vez con más ferocidad, los jesuitas de China trabajaban provechosamente, edificando sobre los cimientos establecidos por Ricci. En particular, consiguieron demostrar que las predicciones astronómicas europeas eran más exactas y, con ello, lograron desplazar a sus rivales musulmanes y chinos y establecerse en el Departamento de Astronomía, un organismo importante y prestigioso. Los progresos de los jesuitas en este ámbito fueron afianzados por los trabajos de Adam Schall von Bell (1591-1666), un jesuita alemán que era un astrónomo cualificado y ejerció de astrónomo jefe del Gobierno en Beijing. Schall von Bell también ayudó a fundir cañones para la dinastía Ming, aunque esto no salvó a la dinastía.

Los jesuitas consiguieron algunos conversos insignes entre los letrados, sobre todo durante los turbulentos años de declive de la dinastía Ming. El más ilustre fue Xu Guangqi (Paul Hsu, 1562-1633), que tradujo *Elementos* de Euclides y otras obras sobre matemáticas, hidráulica, astronomía y geografía, con lo que se convirtió en el primer traductor de libros europeos. Con la ayuda de estos hombres, la ciencia y la geografía occidentales se difundieron en China, aunque la influencia europea siguió siendo limitada. Así, cuando Li Zhi (1527-1602), uno de los pensadores más firme e independiente de la dinastía Ming posterior, conoció a Ricci, le impresionó la personalidad del jesuita, pero no vio mérito alguno en su misión proselitista.

El triunfo de los manchúes (examinado en el capítulo 10) no interrumpió mucho la actividad de los jesuitas. La nueva dinastía mantuvo a Schall von Bell como su astrónomo. Le siguió el jesuita belga Ferdinand Verbiest (1633-1688), el último del trío de grandes y doctos sacerdotes misioneros. Verbiest, como Schall von Bell, fundió cañones y se ganó de otras maneras el favor del mayor emperador de la nueva dinastía, Kangxi. Una buena crónica de las actividades de los jesuitas en la corte surgió del pincel del propio emperador:

> Con Verbiest inspeccioné cada fase de la fundición de cañones y le pedí que construyera una fuente de agua que funcionara conjuntamente con un órgano y que erigiera un molino de viento en la corte; con el nuevo grupo [...] estudié los relojes y la mecánica. Pereira me enseñó a tocar la melodía «Puyanzhou» con el clavicordio y la estructura de la escala de ocho notas. Pedrini enseñó a mis hijos teoría musical y Gheradini pintó retratos en la corte. También aprendí a calcular el peso y el volumen de esferas, cubos, y conos.[7]

El emperador admitió en seguida la ciencia de los jesuitas y aceptó su quinina por el bien de su salud. También discutió sobre religión con ellos, pero en esto los jesuitas tuvieron menos éxito: «Le pregunté a Verbiest por qué Dios no había perdonado a su hijo sin hacerle morir, pero aunque hizo todo lo posible por responder, no le entendí».[8] En China, como en Japón, los sacerdotes tuvieron más dificultades para explicar los dogmas fundamentales de su fe a personas cuyas ideas sobre la naturaleza del universo y de lo divino eran muy diferentes.

El momento álgido para el catolicismo en China fue a mediados del reinado de Kangxi, aunque en 1700 no había más de 300.000 cristianos en China, aproximadamente la misma cifra que un siglo antes en Japón, un país mucho más pequeño.

En ambos casos los misioneros estuvieron allí sólo porque los toleraban y dependían de la buena voluntad de las autoridades. Y en China, como anteriormente en Japón, las diferencias entre los propios europeos contribuyeron en gran medida a su perdición.

La controversia de los ritos

La controversia que puso fin a la actividad misionera en China se centró en la política jesuítica de acomodación, a la que se oponían las órdenes rivales, sobre todo y con vehemencia los dominicos. La controversia versó en torno a la cuestión de la actitud adecuada que debía adoptar un cristiano hacia el confucianismo, sus doctrinas y sus prácticas. Este tipo de polémica también desprestigió a los jesuitas en Vietnam, pero no en Japón, donde sacerdotes católicos de todas las órdenes coincidían en su condena del budismo y del sintoísmo y en su absoluto rechazo a permitir que los conversos tuvieran algo que ver con esas religiones paganas.

En China, sin embargo, la estrategia básica que utilizó Ricci y siguieron sus sucesores fue aceptar las enseñanzas de Confucio, «el príncipe de los filósofos». Sostenían que no habían ido a destruir a Confucio, sino a completar sus enseñanzas, a culminar sus doctrinas con las verdades de la religión revelada. Los jesuitas, al igual que los pensadores chinos empeñados en utilizar a Confucio de una forma nueva, también rechazaron y censuraron interpretaciones y comentarios anteriores de los clásicos. Arremetieron contra el neoconfucianismo y elaboraron nuevas teorías propias. Con su entusiasmo por los clásicos, los jesuitas convirtieron a Confucio en un maestro religioso.

Algunos miembros de la orden llegaron a remontar los orígenes del pueblo chino al hijo mayor de Noé. Los más radicales incluso afirmaban haber encontrado profecías cristianas en las *Mutaciones*. Mientras tanto, los dominicos sostenían que los antiguos chinos eran ateos y se oponían a la descripción que hacían los jesuitas de Confucio como un deísta. Los estudios que se realizaron influyeron enormemente en la comprensión occidental de la filosofía china. En el mejor de los casos, se trataba de un esfuerzo serio de los europeos por comprender el pensamiento chino desde un punto de vista que consideraban con validez universal.

La posición de Confucio y la aceptabilidad de los clásicos eran cuestiones importantes para los misioneros, que actuaban en una sociedad dominada por el sistema de exámenes confuciano. Aún más controvertido era el problema afín que planteaban las prácticas religiosas confucianas. ¿Eran las ceremonias de veneración a Confucio que se celebraban en los templos confucianos de todo el territorio actos de devoción religiosa y, por tanto, anatemas para un cristiano? ¿O tenían un carácter social y político y eran expresiones laicas de respeto por el mayor maestro de China? Y más importante aún: ¿qué ocurría con los ritos celebrados por todas las familias ante las tabillas que representaban a sus antepasados? ¿Se trataba de un culto a los espíritus de los difuntos y, por tanto, de la idolatría más inicua? ¿O estos actos de conmemoración de los antepasados simplemente reflejaban un profundo sentimiento de piedad filial? ¿Tenían las dos clases de ceremonias un carácter cívico y moral o eran religiosas y, de ese modo, sacrílegas?

Los jesuitas, coherentes con su postura acerca del confucianismo, afirmaban que las ceremonias no eran religiosas y, por tanto, eran permisibles. Los dominicos no estaban de acuerdo.

La cuestión fue objeto de un enconado debate, ya que había mucho en juego. Aparte de la teología, no es difícil ver las razones prácticas que subyacen al punto de vista de los jesuitas. Excluir a los cristianos de la celebración de ceremonias en honor a Confucio equivaldría a excluirlos de participar en la vida política china. Y lo que es peor: prohibir la veneración ritual de los antepasados no sólo privaría a los cristianos chinos de su sentido familiar, sino que les haría aparecer ante los ojos de los no cristianos como monstruos inmorales e indignos de sus antepasados. Si los adeptos del cristianismo rechazaban a los clásicos e insistían en este tipo de conducta inconformista, se convertiría en una religión subversiva del Estado y la sociedad chinos. El cristianismo, al sufrir persecución y una condena generalizada, no estaría al alcance de muchas almas, que se verían privadas de una oportunidad para salvarse.

Pero los dominicos podían armarse de argumentos sólidos en contra. ¿Por qué una iglesia que condenaba el cristianismo protestante aprobaba el cristianismo confuciano? El problema no era si el cristianismo era aceptable para los chinos, sino si, al tolerar las falsas doctrinas confucianas, se ponía irremediablemente en peligro la salvación de las almas. En su opinión, no se podía permitir que nada interfiriera en el sagrado deber cristiano de mantener la pureza de la fe.

El declive del cristianismo en China

La pregunta «¿cuándo deja el cristianismo de ser cristianismo?» iba a reaparecer en el siglo XIX y no es del todo diferente a la pregunta «¿cuándo deja el marxismo de ser marxismo?», que inquietó a algunos pensadores en el siglo XX. Estas cuestiones no son nunca fáciles de dilucidar y quizá sólo los verdaderos creyentes necesitan afrontarlas. Sea como fuere, en el papado, la iglesia tenía autoridad para poder decidir qué era aceptable y qué no. El proceso de toma de decisiones era complicado y farragoso.

Lo que es importante aquí es que el fallo fue en contra de los jesuitas. En 1704 el papa condenó los rituales chinos y en 1742 promulgó un decreto en el que se resolvía en contra de todos los argumentos de los jesuitas. Esta siguió siendo la postura de la iglesia católica hasta 1939. Sin embargo, a grandes y poderosos emperadores, como Kangxi, les molestaba la pretensión de autoridad de Roma sobre sus súbditos y no veían razón para acatar el fallo papal a menos que fuera adecuado para su reino. Por supuesto, se decantaron por el punto de vista de los jesuitas. Al final, el papa envió sólo a aquellos misioneros que el emperador de China no aceptaba, mientras que los que ya estaban en China tenían que elegir entre la expulsión por desafiar al emperador o la excomunión por desafiar al papa.

Algunos misioneros se quedaron en China tras la ruptura, entre ellos el jesuita Giuseppe Castiglione, que ejerció de pintor de la corte durante medio siglo, desde 1715 hasta 1766. Entre otras cosas, diseñó un Versalles en miniatura para el palacio de verano, que fue destruido en el siglo XIX. Michael Sullivan ha descri-

Ilustración 9.4. Retrato de una dama con atuendo al estilo occidental (inspirada por Daiyu). Anónimo, mediados del siglo XVIII (© Museo del Palacio, Beijing.)

to su fusión de tradiciones artísticas como un «estilo sintético en el que, con gusto, destreza y la máxima discreción, se combinaban la perspectiva y el sombreado occidentales, incluso con un esporádica pincelada de claroscuro, para dar un toque añadido de realismo a una pintura que, por lo demás, poseía un estilo completamente chino».[9] La ilustración 9.4 muestra una pintura de estilo europeo realizada en la corte china. Al igual que Luis XV de Francia se divertía en ocasiones haciendo que sus cortesanos y damas lucieran ropas chinas, el emperador de la dinastía Qing, Qianlong, disfrutaba de vez en cuando con el exótico vestuario occidental. Mientras tanto, la perspectiva occidental apareció en ilustraciones en color destinadas a un amplio mercado popular.

Con independencia de la controversia de los ritos, los cristianos también tenían adversarios en la propia China, motivados por la habitual combinación de

interés propio y convicción. No había un equivalente chino a Nagasaki: en esa época, la opinión sobre los extranjeros en Guangzhou y en la zona circundante, la parte de China más expuesta a los europeos, ya era negativa. El cristianismo fue prohibido en 1724. Se confiscaron algunas iglesias y se cometieron otros actos de persecución, pero la represión del cristianismo no fue tan concienzuda como en Japón. Es probable que fuera porque no hubo un equivalente chino a la rebelión de Shimabara, al menos no en ese momento. Hasta el siglo XIX no se puso de manifiesto en China el potencial del cristianismo como una ideología para la rebelión campesina. A finales del siglo XVIII, la cifra de conversos chinos se redujo casi a la mitad de los que había a principios de siglo.

El contacto con Occidente influyó en algunos ámbitos de la vida intelectual, como la astronomía y la cartografía, pero siguió siendo marginal, muy alejado de la mayor parte de la vida intelectual china. No hubo ninguna revolución en el pensamiento ni en el arte. Los miembros de la élite de la dinastía Qing que tuvieron contacto con lo occidental rara vez fueron mucho más allá del aprecio por objetos exóticos europeos, como los relojes y otros aparatos mecánicos. El propio Ricci perduró como patrón de los relojeros. La influencia fue mucho mayor en el otro sentido, ya que las crónicas de los jesuitas sobre China fueron bien acogidas en Europa y contribuyeron a crear la imagen de una China idealizada muy estimada por los filósofos de la Ilustración europea.

Una importante diferencia entre el curso que tomaron los acontecimientos en China y en Japón fue que, en China, las consideraciones comerciales no influyeron en las decisiones de Gobierno relativas a las políticas misioneras.

El comercio con Occidente y el sistema de Guangzhou

Después de 1683, la dinastía Qing, tras reconocer que el floreciente comercio marítimo con el Sureste Asiático tenía una gran importancia económica para las comunidades costeras y no constituía ningún problema de seguridad para el imperio, cedió básicamente su gestión a las autoridades locales. Aunque Kangxi impuso algunas restricciones a los extranjeros que tanteaban el mercado chino, fue Qianlong quien los confinó a Guangzhou, donde se reservó una zona especial para los almacenes –llamados «factorías»– de los comerciantes extranjeros, a quienes se permitía residir allí pero no podían llevar a sus esposas ni afincarse (véase la ilustración 9.5).

Este sistema de Guangzhou (1760-1842) también imponía otras restricciones. Se exigía a los comerciantes extranjeros que, en todas sus transacciones, trataran con un grupo de comerciantes chinos que detentaban el monopolio del comercio exterior. Estos comerciantes pertenecían a la Cohong, una asociación de empresas (o *hong)* creada con ese propósito. En teoría, la Cohong estaba compuesta por un máximo de trece *hong*, pero en la práctica había sólo siete u ocho, supervisados por un funcionario imperial que normalmente sacaba un gran beneficio personal gracias a su posición. Cada barco extranjero quedaba bajo la responsabilidad de un *hong* concreto, que además de ocuparse de los asuntos mercantiles,

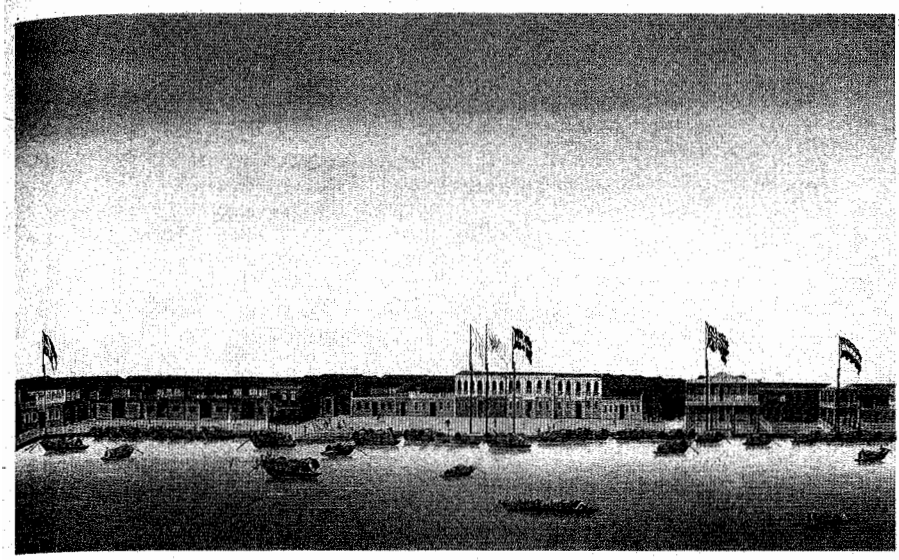


Ilustración 9.5. El puerto de Cantón [Guangzhou], c. 1760. Artista desconocido. Uno de cuatro paneles que crean una panorámica del puerto. Nótense las banderas de las naciones occidentales delante de sus respectivos almacenes. Guache sobre seda, 73,71 × 47,70 cm (© Peabody Essex Museum, Salem, MA.)

también se encargaba de que abonara los derechos y de que los extranjeros se comportaran de forma apropiada.

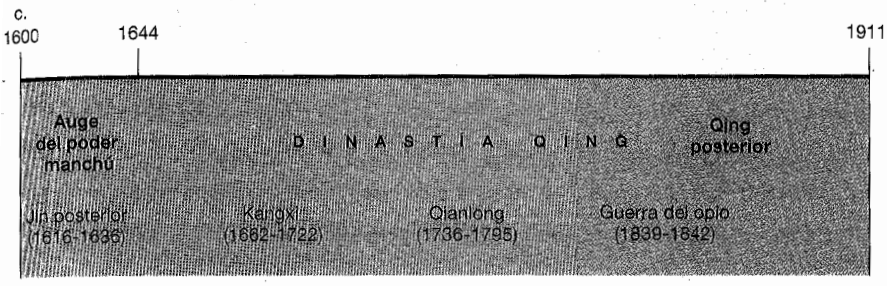
Bajo este sistema, a los extranjeros no se les concedía acceso directo a los funcionarios chinos ni tampoco existían disposiciones para entablar relaciones intergubernamentales. En el lado británico, el agente principal fue la Compañía de las Indias Orientales, que, bajo los auspicios del Gobierno, disfrutó de un monopolio comercial entre Inglaterra y China y gobernó gran parte de India, un acuerdo que no fue impugnado hasta el siglo XIX, cuando triunfaron las ideas y las fuerzas del libre comercio.

La dinastía Qing gravaba más impuestos al comercio marítimo extranjero que a los barcos chinos, pero ambos eran administrados por separado del sistema de tributo que regía las relaciones exteriores. Por consiguiente, cuando Macartney, en 1793, y lord Amherst, en 1816, llegaron a China para tratar de ampliar el comercio y entablar relaciones diplomáticas al estilo europeo, toparon frontalmente con una práctica dinástica muy arraigada que la corte Qing no veía razón alguna para cambiar. Este sistema siguió funcionando hasta que China se enfrentó a una Europa a la que ya no se podía contener.

Notas

1. C.R. Boxer, *The Christian Century in Japan* (Berkeley, Univ. of California Press, 1951), p. 74.
2. Donald F. Lach, *Asia in the Making of Europe, vol. I: The Century of Discovery* (Chicago, Univ. of Chicago Press, 1965), p. 728.
3. *Íbid.*
4. Citado en Boxer, *The Christian Century in Japan*, p. 214.
5. *Íbid.*
6. A. H. Rowbotham, *Missionary and Mandarin* (Berkeley, Univ. of California Press, 1942), p. 46.
7. Citado en Jonathan Spence, *Emperor of China* (Nueva York, Alfred A. Knopf, 1974), pp. 72-73.
8. Spence, *Emperor of China*, p. 84.
9. Michael Sullivan, *The Meeting of Eastern and Western Art* (Nueva York, New York Graphic Society, 1973), pp. 66-67.

10
La dinastía Qing



En este capítulo se analizará la dinastía Qing (1644-1911) hasta 1800, aproximadamente. Fue un siglo y medio de grandes logros: el Estado alcanzó su máxima extensión geográfica (ilustración 10.1), la economía creció y aumentó la población, los eruditos y los artistas fueron productivos y floreció la cultura popular. En cuanto a sofisticación cultural y política y al ritmo de crecimiento económico, China era comparable a las sociedades más avanzadas del planeta, incluida Europa, cuya «gran divergencia»[1] en un continuo crecimiento industrial aún estaba por llegar. Pero en 1800 ya habían pasado los mejores días de la dinastía Qing, aunque nadie podía imaginar todavía que iba a ser la última dinastía de China.

La fundación de la nueva dinastía fue un acontecimiento trascendental, pero no supuso en absoluto una ruptura con el pasado. Las transformaciones sociales y culturales tienden a ser más graduales que el cambio político y, en vista de las limitaciones de las tecnologías de comunicación y de transporte en el siglo XVII, los nuevos gobernantes no podrían haber remodelado China si hubiesen querido hacerlo. En reconocimiento a la considerable continuidad entre la dinastía Qing y su predecesora Ming (1368-1644), los especialistas interesados en una perspectiva de largo alcance a menudo incluyen a ambas bajo la categoría de China «imperial tardía».

res, encargado de informar de la conducta de los funcionarios y al que se confirió el derecho, y también el deber, de criticar al emperador.

Pese a estas medidas tranquilizadoras, para subyugar al resto de China, especialmente al sur, fue necesaria una guerra prolongada y brutal, incluida una terrible matanza en Yangzhou que duró diez días y dejó las cloacas de la ciudad llenas de cadáveres. Tras la conquista de Nanjing, que los leales a la dinastía Ming convirtieron en su capital, el emperador Qing obligó a todos los hombres a afeitarse la parte delantera de sus cabezas y a recogerse el pelo en una larga trenza sobre la espalda –coleta–. Los manchúes no fueron los primeros en imponer su estilo de peinado a sus súbditos; la dinastía Ming hizo los mismo en Vietnam.

Tras la caída de Nanjing, la dinastía Qing todavía tuvo que hacer frente a una prolongada resistencia. A lo largo de unos cuarenta años, la guerra, el bandidaje y las rebeliones campesinas, junto a períodos de hambrunas y epidemias, se cobraron un alto precio. Desde 1646 hasta 1658, gran parte de la costa suroriental estuvo controlada por Zheng Chenggong (1624-1662), hijo de un pirata y aventurero chino y una madre japonesa, comúnmente conocido por Coxinga. Entre 1661 y 1669, fue evacuada toda la población de una franja de 40 km a lo largo de la costa, desde Zhejiang hasta la frontera vietnamita, para privar a Zheng de apoyos y suministros. Se erigieron barreras, puestos de guardia y torres de vigilancia para impedir que entrara nadie. Zheng, radicado originalmente en Xiamen (Amoy), se trasladó a Taiwan (Formosa), donde expulsó a los holandeses en 1662. Su hijo resistió a los manchúes, hasta que finalmente la isla fue sometida en 1683 y se puso bajo la administración de la provincia de Fujian. Para entonces, también se había pacificado el suroeste, aunque sólo después de la guerra de los tres feudatarios (1673-1681), uno de los cuales era Wu Sangui, quien instauró un Estado prácticamente autónomo en Yunnan y Guizhou.

En su nuevo imperio, los manchúes, que sólo eran aproximadamente un dos por ciento de la población, junto sus aliados mongoles constituyeron una élite conquistadora consciente de su herencia no china, prohibieron los matrimonios con los chinos y se diferenciaban de ellos en la forma vestir, los rituales familiares, la alimentación y el estilo de vida. Por ejemplo, a las mujeres manchúes no les estaba permitido vendarse los pies. Un círculo interno de esa élite dominó la vida de la corte y ejerció una profunda influencia en el Gobierno durante toda la dinastía.

Además de proclamarse herederos de la dinastía Ming y depositarios del mandato celeste, los emperadores Qing también proclamaron, en tanto que manchúes, su derecho a gobernar como kanes. Además, demostraron cierta capacidad para utilizar las tradiciones budistas y convencer a la población que vivía al otro lado de la Gran Muralla de que aceptara su gobierno. Las ceremonias rituales, en las que los gobernantes actuaban solemnemente como tales, demostraban que tenían intención de ser soberanos. Un importante componente de la autoridad y el poder de la dinastía Qing era un fuerte simbolismo.

China propiamente dicha estaba dividida en dieciocho provincias, que a su vez estaban subdivididas en circuitos, prefecturas y distritos, pero de los asuntos de Asia interior se ocupaba la Corte de Asuntos Coloniales, que empleaba las lenguas propias de los pueblos y apelaba a sus tradiciones políticas. Los propios emperadores estudiaban con asiduidad el mongol, el manchú y el chino. Aunque se

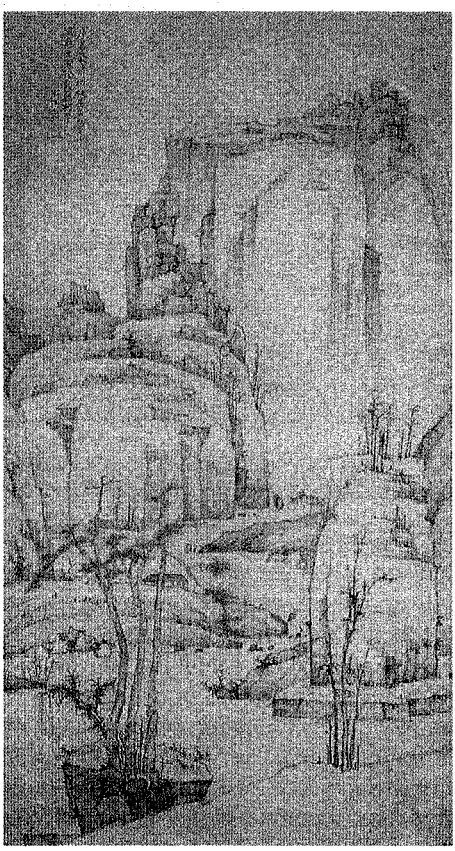


Ilustración 10.2. La obra maestra de Hongren, *La llegada del otoño*, muestra un maravilloso sentido de la profundidad estructural. Rollo colgante, tinta sobre papel, 122,4 cm de altura (© Honolulu Academy of Arts, donación de la Wilhelmina Tenney Memorial Collection, 1995 [n.º 2045.1]).

tendió a aumentar la burocratización, los centroasiáticos se veían a sí mismos como súbditos de un imperio universal. Pero el centro era China.

Pensadores y pintores del período Qing anterior

Aunque numerosos letrados aceptaron prestar sus servicios a la nueva dinastía, las obras más originales salieron de los pinceles de hombres que se negaron a servir a la dinastía Qing. Entre los que hallaron la tranquilidad en un monasterio budista durante aquella época turbulenta figuraba Hongren (1610-1663, véase la ilustración 10.2), que «representaba el mundo con una visión inmaterial y purifi-

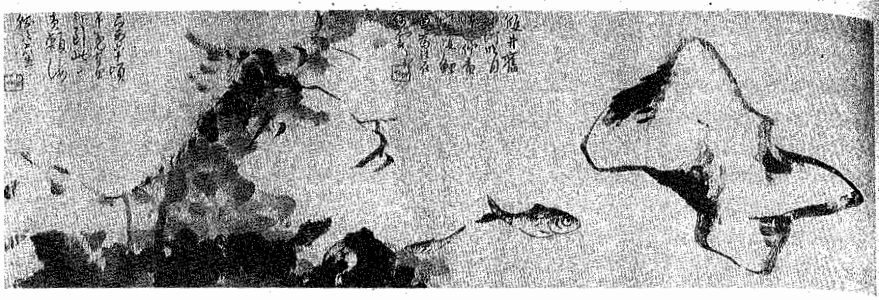


Ilustración 10.3. ***Pez y rocas*, Zhu Da (Bada Shanren, 1624-c. 1705), dinastía Qing. Nótense las algas y los lotos en la izquierda y la extraña roca que invita a hacer conjeturas. Fragmento de rollo de mano, tinta sobre papel, 157,5 × 29,18 cm (© Cleveland Museum of Art, John L. Severence Fund [1953.247]).**

cada [...] revelando su paz personal a través de las liberadoras formas de la abstracción geométrica».[2]

Hongren tenía sus discípulos, pero otros pintores que vivieron durante el cambio de dinastía eran demasiado individualistas para atraer a seguidores o perpetuar sus estilos. Uno de ellos fue Zhu Da, también llamado Bada Shanren (c. 1626-1705), cuyo comportamiento personal era notablemente extraño: cantaba y reía con frecuencia pero se negaba a hablar. Su pintura era igualmente atípica: paisajes encrespados, enormes lotos y pájaros y peces con los ojos de un patriarca zen. Su rollo de mano *Pez y rocas* (véase la ilustración 10.3) comienza con una parte (que no parece aquí) realizada con un pincel seco y las pinceladas se van volviendo cada vez más húmedas a medida que avanza la pintura. Aunque hay referencias a la dinastía Ming y a sí mismo en la pintura y en los poemas que aparecen en ella y tratan sobre ella, la obra sigue siendo un enigma. Zhu Da tuvo que esperar varios siglos para lograr la fama, pero ejemplifica la expresión personal fomentada por la teoría estética de su tiempo, que consideraba que la representación era tosca e indigna de caballeros aficionados, aun cuando la distinción entre aficionado y profesional era más teórica que práctica.

Wang Fuzhi (1619-1704), como Zhu Da en el mundo de la pintura, no tuvo seguidores en vida, pero posteriormente durante la dinastía fue admirado por ser un filósofo que otorgaba la primacía al *qi* y por ser un estudioso de la historia que hacía hincapié en el hecho de que las instituciones y políticas de una época o cultura no eran necesariamente aplicables a otra. Otro partidario de la dinastía Ming con mordaces opiniones políticas que tuvo que esperar varios siglos para ser escuchado fue Huang Zongxi (1610-1695), que se quejaba de que en la antigüedad el pueblo había sido el amo y el príncipe el arrendatario, pero en su época esa situación se había invertido. «De ese modo, quién hace el mayor daño en el mundo no es otro que el príncipe».[3] Entre las políticas que defendía Huang figuraban el restablecimiento de la institución de fuertes ministros anterior a la dinastía Ming, la introducción de reformas fiscales y agrarias, el aumento de la autoridad de los

Ilustración 10.4. ***Pescadores regresando al hogar*, tercer y último panel de *Montañas en verano, lluvia brumosa* (1668), Wang Hui (1632-1717). Rollo de mano, tinta sobre papel, 48,26 × 43,18 cm (© Asian Art Museum of San Francisco, donación de la Tang Foundation. Ofrecido por Nadine Tang, Martin Tang y Leslie Tang en la celebración del sexagésimo cumpleaños de Jack C. C. Tang [B87D8]. Reproducido con permiso).**

funcionarios locales y el fortalecimiento de la educación, incluida la creación de escuelas independientes.

La obra más influyente de Huang fue un gran compendio del pensamiento Ming que todavía se utiliza de forma generalizada. Los escritos y enseñanzas del contemporáneo de Huang, Gu Yanwu (1613-1682), dejaron una profunda huella en los estudios académicos Qing. Gu se oponía a las especulaciones abstractas de los filósofos de las dinastías Song y Ming e insistía en lo que consideraba el aprendizaje real y práctico, con una base sólida en el conocimiento de las fuentes originales en lugar de en los comentarios posteriores. Él mismo escribió importantes estudios sobre geografía e inscripciones históricas, pero se hizo famoso por su trabajo sobre fonética histórica. Sus ensayos, recopilados con el título de *Archivos del conocimiento cotidiano* (*Rizhilu*), tratan sobre el Gobierno, el sistema de exámenes y la economía, así como sobre los clásicos y la historia, y muestran una variedad y un espíritu crítico representativos de lo mejor del pensamiento del siglo XVII. Como lo resumió Kai-wing Chow, «sus ensayos sobre el arte de gobernar trataban de una amplia variedad de temas, desde la estructura política, el número excesivo de titulados y los problemas del exceso de centralización hasta las políticas tributarias y monetarias».[4] Gu influyó en la creación de los estudios filológicos Qing y en lo que se conocería como «investigación probatoria». Los eruditos Qing posteriores contribuyeron enormemente al estudio textual.

No todos los pintores del período Qing anterior eran excéntricos o insistían en ser leales a la dinastía Ming. Entre los pintores más ortodoxos destacaron cuatro

Tabla 10.1 Los emperadores Qing

Desde el período Ming, los emperadores daban el nombre de una sola época –*nianhao*, que literalmente significa «denominación del año»– a todo su reinado. Como consecuencia de ello, a menudo se nombra a los emperadores por los nombres de sus épocas en lugar de por sus nombres formales de templo póstumos, aunque éstos también se emplean en las obras especializadas.

Nombre de la época	Nombre del templo	Nombre personal	Fechas de la época
Shunzhi	Shizu	Fulin	1644-1661
Kangxi	Shengzu	Xuanye	1662-1722
Yongzheng	Shizong	Yinzhen	1723-1735
Qianlong	Gaozong	Hongli	1736-1795
Jiaqing	Renzong	Yongyan	1796-1820
Daoguang	Xuanzong	Minning	1821-1850
Xianfeng	Wenzong	Yizhu	1851-1861
Tongzhi	Muzong	Zaichun	1862-1874
Guangxu	Dezong	Zaitian	1875-1908
Xuanzong	Ninguno	Puyi	1909-1911

artistas que compartían el nombre de Wang, de los cuales Wang Hui (1632-1717) era quien poseía más talento. Una de sus pinturas es una versión de *Viaje entre torrentes y montañas* de Fan Kuan (véase la ilustración 6.6). Su *Montañas en verano, lluvia brumosa* (ilustración 10.4) es representativa en el sentido de que Wang emula en ella el estilo y la composición de los maestros de las dinastías Song y Yuan en «una combinación casi mágica» para crear una pintura propia. El mismo Wang formuló sus intenciones y expresó sus aspiraciones: «Debo usar el pincel y la tinta de los Yuan para conmover los picos y los valles de los Song e imbuirlos del ritmo vital de los Tang. Entonces tendré una gran síntesis».[5]

En 1691 Wang Hui recibió la orden imperial de supervisar la pintura de una serie de rollos conmemorativos de la gira de Kangxi por el sur. Él sólo era uno más entre varios pintores y otros hombres de talento que disfrutaban de la protección de Kangxi a cambio de realzar la aureola del trono y la gloria de su ocupante.

El reinado de Kangxi

Kangxi ocupó el trono entre 1662 y 1722, pero en realidad gobernó a partir de 1668. Como ya se ha señalado, fue capaz de completar la conquista manchú de China y lo hizo mediante campañas en las que lucharon sobre todo soldados chinos bajo las órdenes de los generales chinos. Tras la anexión de Taiwan, permitió a la población regresar a la costa suroriental y dirigió su atención militar a las fronteras septentrionales y occidentales de China. En la región del río Amur, su ejército destruyó una base de los cosacos rusos. Tras este triunfo, en 1689 firmó el Tra-

tado de Nerchinsk con Rusia, que resolvía los problemas fronterizos entre esos dos grandes imperios expansionistas y normalizaba las relaciones entre ambos. También eliminó la amenaza de una posible alianza entre los rusos y una confederación de mongoles occidentales. Kangxi en persona combatió al mando de sus tropas a estos últimos en 1696 y 1697 y obtuvo una gran victoria.

Los mongoles occidentales intervinieron a mediados del siglo XVII en las luchas político-religiosas que tuvieron lugar en Tibet y prevalecieron como conquistadores. En 1720, los ejércitos de Kangxi entraron en Tibet y nombraron un Dalai Lama –el líder espiritual y secular de Tibet– prochino. Ésa sería la primera, pero no la última, injerencia de la dinastía Qing en Tibet.

Las gestas bélicas de Kangxi reflejaban su identificación con sus antepasados y su deseo de preservar una forma de vida manchú, que consideraba esencial para mantener la supremacía de los manchúes. Otra expresión de ese sentimiento era su entusiasmo por las grandes cacerías. Para ayudar a preservar la idiosincrasia manchú, una de las primeras medidas que adoptó durante su reinado fue el cierre de Manchuria a la inmigración china. Kangxi era manchú hasta la médula, pero no era en absoluto antichino. Mantenía un estricto equilibro entre manchúes y chinos en los altos cargos de la administración central, y en las provincias normalmente un gobernador chino tenía como contrapeso a un gobernador general, normalmente a cargo de dos provincias, que era manchú, mongol o de un estandarte chino. Las guarniciones de los estandartes seguían siendo las principales encargadas de la seguridad. El emperador también utilizaba a sus vasallos chinos, que administraban la residencia imperial y los fondos personales de Kangxi. También realizaban tareas confidenciales, como enviar informes secretos sobre la situación de las provincias.

Kangxi era un hombre vigoroso. Se levantaba mucho antes del amanecer para examinar una gran pila de informes antes de empezar a recibir a los funcionarios a las cinco de la mañana –más tarde se cambió la hora a las siete para adaptarla a los funcionarios que no vivían cerca de palacio–. Son famosas sus giras personales para inspeccionar el sur. Como muestra de benevolencia, redujo los impuestos y obligó a los aristócratas manchúes a renunciar a apropiarse de tierras chinas. También era un hombre con intereses intelectuales amplios que incluían, como ya se comentó en el capítulo 9, la cultura occidental. Se ganó el afecto de muchos letrados chinos al celebrar una convocatoria de exámenes extraordinaria en 1679 y no sólo patrocinaba a los artistas, sino que también auspició el compendio de la historia Ming oficial, un gran diccionario de expresiones, una gigantesca enciclopedia y un exhaustivo diccionario de caracteres chinos. Además, apoyó especialmente la filosofía de Zhu Xi.

Yongzheng

Kangxi fue uno de los emperadores que más triunfos cosechó de toda la historia china, pero fue incapaz de tomar medidas para asegurar una transición tranquila. Aunque tuvo 56 vástagos, sólo uno de ellos era hijo de la emperatriz. Era el heredero forzoso, pero defraudó a su padre, que se quejaba de que era «disoluto, tiránico, brutal, depravado».[6] También mostraba síntomas de inestabilidad

mental y al final Kangxi le puso bajo custodia, aunque no nombró a un sucesor. La afirmación de que en su lecho de muerte nombró heredero a su cuarto hijo, de catorce años, parece ser una invención posterior. Durante aquellos años, varios de sus hijos, recelosos los unos de los otros y cada uno de ellos respaldado por su propia facción política, conspiraron y urdieron estratagemas para sucederle. El desenlace fue que, tras la muerte de Kangxi, su cuarto hijo dio un golpe de Estado militar, se apoderó del trono y se convirtió en el emperador Yongzheng (r. 1723-1735).

Yongzheng censuró las crónicas de su ascenso al poder y además suprimió otros escritos que consideraba perjudiciales para su régimen u hostiles con los manchúes. Como su padre, empleó la fuerza militar para preservar la posición de la dinastía en Mongolia. Cuando la guerra civil arrasó Tibet entre 1717 y 1728, intervino militarmente y dejó allí a un ministro residente Qing protegido por una guarnición militar para que velara por los intereses de la dinastía. Tras el fin de la dinastía en el siglo XX, esto sirvió de base para las reivindicaciones de la soberanía china sobre Tibet.

Yongzheng era un monarca duro y trabajador, empeñado en conseguir un Gobierno eficaz. Durante el período Qing anterior, el emperador contaba con la ayuda del Gran Secretariado, un comité de seis miembros compuesto por tres manchúes y tres chinos, pero con Kangxi perdió su influencia. En una medida orientada a reforzar la eficiencia y el control, Yongzheng creó un Gran Consejo de cinco hombres, cuyos miembros servían de vínculo entre el interior de la corte y la burocracia exterior, encabezada por los jefes de los seis ministerios. Al aumentar el número de funcionarios con autorización para presentar informes secretos y al enviarles respuestas confidenciales, dirigía su propio canal de comunicación independiente de la burocracia general y controlaba las actividades de los gobiernos locales con un nivel de detalle sin precedentes.

El emperador consideraba necesario introducir reformas administrativas y fiscales y reestructuró la financiación de los gobiernos locales para liberar a los magistrados de la dependencia del patrocinio informal y privado. Tomó medidas para reformar el fisco y simplificó el sistema de registro tributario combinando el impuesto sobre la tierra y el de los servicios personales. Ésta y otras medidas, junto con una firme supervisión imperial, hicieron que aumentara la eficiencia del Gobierno, aunque, a la larga, resultó imposible efectuar una reforma efectiva por debajo del nivel de los distritos.

El reinado de Yongzheng fue despótico, eficiente y enérgico. Gracias al sencillo recurso de guardar precintado el nombre del heredero en una caja en la sala del trono, logró asegurarse de que, tras su muerte, no se produjera una lucha por la sucesión. De este modo, preparó el camino para el que habría de ser el reinado más esplendoroso de la dinastía: el de Qianlong.

Qianlong

Durante el reinado de Qianlong (1736-1795), los Qing lograron el cénit de su prosperidad y la expansión en Asia central alcanzó su mayor extensión (véase el

mapa, ilustración 10.1). Eso se debió, en parte, a la habilidad diplomática de la dinastía Qing a la hora de aplicar una política de «divide y vencerás», a su capacidad para colaborar con los dirigentes locales y manipular los símbolos de autoridad de Asia interior y a la simple fuerza de sus ejércitos. La dinastía Qing también sacó partido de la desunión y la fortaleza en declive de los pueblos centroasiáticos. El debilitamiento de estos pueblos ha sido objeto de diversas interpretaciones. Según Morris Rossabi, entre las explicaciones más plausibles figuran la importancia decreciente del comercio caravanero internacional en una época en que estaba en auge el comercio marítimo, una tendencia hacia el desarrollo de sociedades sedentarias marcadas por la urbanización, y la expansión de Rusia, que redujo los territorios a los que las tribus podían huir en retirada y, por tanto, su movilidad.[7]

Con Qianlong, el imperio se anexionó el Turquestán chino y lo rebautizó con el nombre de Xinjiang. En el oeste conquistó Ili y estableció allí una guarnición. Con ello introdujo a dirigentes musulmanes en el imperio, incluidos seguidores de la orden militante Naqshbandiyya, a quienes resultaba difícil convencer de la legitimidad del Gobierno Qing. La dinastía Qing también dominó Mongolia Exterior tras derrotar finalmente a los mongoles occidentales. Allí, su política consistió en preservar las instituciones mongoles al tiempo que permitía a los mercaderes chinos entrar y explotar a la población, reforzando de ese modo la hostilidad contra los chinos de los pastores mongoles. No es casualidad que, tras la caída de la dinastía Qing en el siglo XX, los mongoles declarasen inmediatamente su independencia.

A lo largo de ese período, se produjeron constantes injerencias mongoles en Tibet y la propagación recíproca del lamaísmo tibetano en Mongolia. Qianlong libró dos guerras, con una brutal represión, contra la minoría tibetana en Sichuan occidental. Volvió a enviar ejércitos a Tibet y consolidó firmemente el gobierno del Dalai Lama, con un ministro residente Qing y una guarnición para preservar la soberanía de la dinastía. Aparte de eso, no se hizo nada por integrar Tibet en el imperio al modo de Xinjiang. Qianlong utilizó la tradición budista para fomentar la lealtad de los mongoles y de los tibetanos. Se conservan seis tangkas –pinturas religiosas tibetanas– que retratan al emperador como Manjusri, el bodhisattva de la compasión y la sabiduría. En los documentos tibetanos a menudo se refieren a él por ese nombre.

En otras latitudes, las campañas militares contra Vietnam, Birmania y Nepal, al otro lado del Himalaya, obligaron a los gobernantes locales a aceptar la hegemonía de la dinastía Qing y rendirle tributo. El expansionismo de Qianlong afectó a millones de km^2 e incorporó al imperio a pueblos no chinos, como uigures, kazajos, kirguizos y mongoles, que eran, como mínimo, potencialmente hostiles. También fue una iniciativa muy costosa. La dinastía disfrutaba de una prosperidad sin precedentes y a mediados de la década de 1780 consiguió acumular una solvente reserva financiera, pero sus recursos no eran inagotables. Sin embargo, Qianlong disfrutaba de la gloria y de la riqueza. Construyó una suntuosa residencia de verano, cuyo estilo era parcialmente occidental, y emprendió grandes giras por el imperio. En su política hacia los letrados combinó el generoso patronazgo de la erudición de Kangxi con el recelo de Yongzheng hacia las obras antimanchúes. El mayor proyecto que patrocinó fue la *Biblioteca completa de los cuatro tesoros* (*Siku quanshu*), en la que trabajaron quince mil copistas durante doce

años para producir 3.462 obras completas en 36.000 volúmenes. Esta «afirmación definitiva de la unidad del conocimiento y del poder de la historia de China»[8] preservó numerosos libros, pero también estuvo asociada a una campaña para hallar y eliminar escritos considerados ofensivos para la sensibilidad manchú.

Aproximadamente el 80 por ciento de los funcionaros de Qianlong eran chinos, pero al emperador le preocupaba mucho que los manchúes se convirtieran en chinos. Para ello, ordenó que se recopilaran las genealogías e historias manchúes e insistió en que se observaran todas las costumbres que diferenciaban a los manchúes de los chinos, incluidos los detalles de la ornamentación femenina. Las damas manchúes estaban obligadas a llevar tres pendientes en cada oreja y aquellas que sólo llevaban uno, al estilo chino, lo pagaban caro. Las medidas de Qianlong normalizaron las tradiciones populares y las costumbres manchúes y reafirmaron la identidad manchú, pero volvieron la tradición inflexible.

La administración durante el siglo XVIII

El siglo XVIII fue, en líneas generales, una época de prosperidad en la que las instituciones funcionaron mejor que nunca antes. Un sistema de graneros estatales y locales garantizaba un suministro de alimentos adecuado y asequible. En la rica región del bajo Yangzi, los linajes de las élites locales construyeron y gestionaron sus propios graneros y los de las comunidades, pero en otros lugares el Gobierno asumió un papel más activo y suministró esas fuentes de alimentos de emergencia. En el siglo XVIII, también realizó formidables logros en la recopilación de información y la coordinación a lo largo y ancho de todo su territorio.

La preocupación del Estado por mantener la moral pública se ponía de manifiesto en la promoción de conferencias en los pueblos basadas en declaraciones imperiales edificantes y en la recopilación de un panteón de dioses y espíritus locales autorizados oficialmente, aunque se toleraban otros siempre y cuando no se los considerase completamente subversivos. También fomentó las escuelas. Como en el caso de los graneros comunales, en las zonas más avanzadas la educación se dejaba en manos de la iniciativa local, pero en las provincias remotas los funcionarios desempeñaban un papel más activo. De ese modo, en el siglo XVIII un entregado gobernador de Yunnan tomó la iniciativa de abrir 650 escuelas para la educación de los numerosos pueblos minoritarios de la provincia.

Cuando el sistema funcionaba con eficacia, como en el siglo XVIII, el Estado y la sociedad conformaban un continuo sin un límite fijo. Aunque los notables locales podían oponerse a la recaudación de impuestos y a los candidatos a los exámenes les molestaba la encarnizada competición, en la que tenían poca esperanza de éxito, los funcionarios y la élite compartían fundamentalmente un amplio espectro de valores e ideas que les impelían a cooperar en lugar de a competir, a trabajar en armonía en lugar de a fomentar el conflicto. Como señala un estudio reciente:

> Puesto que el Estado entendía que el arte de gobernar incluía moldear el comportamiento moral de la población, tendía a ser entrometido, autoritario y censor. Paro al mismo tiempo, puesto que sólo se puede decir que las personas que eligen libremente

hacer lo correcto tienen unos valores morales elevados, el Estado aceptaba e incluso promovía iniciativas entre sus súbditos que consideraba que podían incitar a la población a tomar en serio su papel moral y social.[9]

La cultura intelectual del siglo XVIII

Los eruditos Qing siguieron el camino de Gu Yanwu, aunque sin su amplitud de miras, y se dedicaron a la «investigación probatoria», rechazaban la especulación filosófica y confiaban en un minucioso estudio textual para descubrir el verdadero significado de los clásicos:

> Si ellos [quienes buscan el Camino] corrigen los caracteres primarios y derivados, disciernen su pronunciación, leen las explicaciones y las glosas y dominan los comentarios y las notas, el significado y los principios aparecerán por sí solos y el Camino, dentro de ellos.[10]

Los expertos en la investigación probatoria hicieron descubrimientos importantes, e incluso iconoclastas, sobre la cuestionable autenticidad histórica de textos canónicos como las *Mutaciones*, los *Documentos* y los *Ritos* (*Liji*). Una consecuencia de ello fue el descrédito del sistema de exámenes ortodoxo, pero la especialización en la filología –la lingüística histórica– dio pie a la idea de que sólo los estudios textuales eran realmente «sólidos» –en el sentido de que evitaban la especulación abstracta– y «prácticos».

Yan Yuan (1653-1704) fue un importante erudito que se centró en la práctica y criticó tanto la meditación silenciosa como el estudio de los libros por considerar que obstaculizaban el camino hacia el auténtico perfeccionamiento personal, que debía culminar en la práctica de las virtudes y de los ritos clásicos, lo que generaría la capacidad de cambiar el mundo. Estudió la ciencia militar y medicina, e hizo hincapié en la rigurosa observancia de los rituales clásicos y en directrices concretas sobre la manera de reformar la sociedad y dirigir la propia vida de uno. Los intereses académicos y sociales convergieron durante el siglo XVIII cuando la celebración de los costosos rituales clásicos se convirtió en «un símbolo de superioridad sociocultural».[11]

El principal discípulo de Yan, Li Gong (1659-1733), como muchos de sus pares, exponía sus enseñanzas en forma de comentarios de los clásicos. Uno de los grandes pensadores del siglo XVIII fue Dai Zhen (1723-1777), que realizó importantes contribuciones en los campos de la lingüística, la astronomía, las matemáticas y la geografía, además de la filosofía. Como la mayoría de los pensadores creativos del siglo XVII, rechazaba la existencia metafísica del *li*, que simplemente consideraba la estructura de las cosas. También rebatía la teoría dualista de Zhu Xi sobre la naturaleza humana e insistía en que contradecía la enseñanza de Mencio de que la naturaleza humana es un todo bueno en su totalidad y la perfección moral consiste en satisfacer las propias inclinaciones naturales.

Dai Zhen compartía la fe de su época en la filología, pero éste no era el caso de su contemporáneo Zhang Xuecheng (1738-1801), que sentía una fuerte aversión

por los estudios filológicos y buscaba la verdad en el estudio y la escritura de la historia. Por lo que Zhang quizá sea más famoso es por su tesis de que «los seis clásicos son todos historia», con lo que quería decir que no son discusiones teóricas «vacías», sino que documentan la antigüedad e ilustran el *Dao*. Un erudito no debe detenerse en los hechos, sino descubrir su sentido. Zhang comparó en una ocasión una obra de historia con un organismo vivo: los hechos son como los huesos, la escritura como la piel y su significado se corresponde con el espíritu vital del organismo.

Junto a la historia y a la filosofía, otro tema que siempre interesaba a los eruditos chinos era la función y el valor de la literatura, así como el criterio por el que debía ser juzgada. El poeta Yuan Mei (1716-1797) sostenía que el propósito de la poesía es expresar emociones y que debe ser placentera, y rechazaba la visión didáctica, que defendía Zhang Xuecheng entre otros, de que debe transmitir enseñanzas morales.

La poesía y la prosa de Yuan reflejan la vida de un hedonista del siglo XVIII, talentoso y refinado, poco convencional pero dentro de los límites del buen gusto y poseedor de un ligero conocimiento del exótico Occidente. Una de sus posesiones más preciadas era un gran espejo occidental muy estimado por sus mujeres pupilas.

Entre las obras menos convencionales de Yuan figuran un libro de cocina y una colección de relatos de fantasmas. Su interés por los espectros también lo compartía su amigo el pintor Le Ping (1735-1799), el más joven de los «ocho excéntricos de Yangzhou», que afirmaba haber presenciado las apariciones que pintaba. El pincel de Li Shan, otro de esos ocho famosos artistas, creó los lotos que decoran la portada de nuestro libro.

Las mujeres letradas, como los hombres, siguieron escribiendo poesía. Desdeñaban los poemas de cortesanas, tan populares en el período Ming posterior, y ampliaron el abanico temático de la poesía. Aunque «los poemas de desamor de damas solitarias» seguían gozando de popularidad, Susan Mann destaca el «creciente número de poemas que exploraban otros ámbitos de la sensibilidad femenina: la educación y la adquisición de conocimiento, el desarrollo espiritual y los beneficios de la vejez, la amistad femenina y sus intimidades, los quebraderos de cabeza de la maternidad y su intermitente liberación en forma de alegría y orgullo».[12] Además, en esa época tener en la familia un miembro femenino con una obra publicada era un motivo de orgullo.

En el siglo XVIII, pintores de diversas escuelas desarrollaron sus métodos y estilos: los profesionales trabajaban con el meticuloso y afectado estilo «septentrional», los eclécticos se inspiraban en diversas tradiciones y modelos y los individualistas se esforzaban por ser originales, a veces en exceso. Un artista excepcionalmente interesante y prolífico fue el pintor Gao Qipei (1660-1734). Incluso durante la dinastía Song, y antes, los artistas habían experimentado con materiales poco convencionales en lugar de utilizar el pincel, pero nadie llegó tan lejos como Gao (véase la ilustración 10.5).

Los pintores y eruditos Qing solían considerarse a sí mismos unos recién llegados a una tradición antigua y venerada. Como tales, se enfrentaban a un dilema similar al de los pintores, poetas y compositores de nuestra época, que creen que ya no pueden aportar nada nuevo a las tendencias de evolución tradicionales de

sus disciplinas, es decir, ser otros Rembrandt o Beethoven. Lo que fue válido en una época, podía no serlo en otra. Por tanto, algunos artistas letrados fomentaron la idea de que el paradigma del arte era el no-arte, es decir, el cultivo intencionado de una torpeza inocente. Se toleraba el comportamiento poco común y se volvió bastante aceptable vender las propias pinturas.

Eso fue lo que hicieron Gao y Le sin comprometer su condición de «aficionados». Mientras tanto, los artistas claramente profesionales, que no reivindicaban el estatus de letrado, vendían sus obras a personas corrientes y poco sofisticadas, que apreciaban los colores vivos y la verosimilitud. Las impresiones en plancha de madera a color también atraían a un público amplio, al igual que el teatro popular y la literatura en lengua vernácula. Esta última, en particular, alcanzó nuevas cimas.

La ficción

Muchos de los mejores escritores y pensadores de la dinastía eran hombres que habían fracasado en el camino de los exámenes hacia el éxito, una experiencia que probablemente contribuyó a que contemplaran la sociedad con cierta distancia crítica e incluso satírica. Los propios exámenes eran uno de sus blancos favoritos. Pu Songling (1640-1715) escribió esta narración de las siete transformaciones de un opositor en los exámenes provinciales:

> Cuando entra por primera vez en el recinto del examen y camina por él, resoplando bajo la pesada carga de su equipaje, es como un mendigo. Después, mientras le están registrando, le regañan los funcionarios y le gritan los soldados, es como un preso. Cuando por fin entra en su celda y, junto a los demás candidatos, estira el cuello para ver qué hay fuera, es como la larva de una abeja. Cuando al fin termina su examen y se va, con la mente nublada y las piernas temblorosas, es como un pájaro enfermo al que han liberado de su jaula. Mientras se pregunta cuándo se anunciarán los resultados y aguarda para saber si ha aprobado o ha suspendido, tan nervioso que incluso le sobresalta el susurro de los árboles y de la hierba y es incapaz de sentarse o estar de pie, su intranquilidad es como la de un mono con una correa. Cuando finalmente se anuncian los resultados y ha suspendido definitivamente, pierde su vitalidad como un muerto, rueda sobre su costado y yace sin moverse, como una mosca envenenada. Después, cuando se recompone y se levanta, le irrita cada cosa que ve y oye, va destrozando poco a poco todo lo que está a su alcance y se queja de la ignorancia de sus examinadores. Cuando se calma al fin, descubre que todas las cosas de su habitación están rotas. En ese momento es como una paloma haciendo añicos sus propios y preciados huevos. Éstas son las siete transformaciones de un opositor.[13]

Este examen tenía lugar en un recinto laberíntico, donde los candidatos se alojaban en celdas individuales donde tenían que pasar la noche. Era un lugar siniestro aislado del resto del mundo, ya que durante los exámenes las grandes puertas permanecían cerradas a cal y canto: si un hombre moría durante el examen, su cuerpo era envuelto en una estera de paja y arrojado al otro lado del muro. De este modo, se convirtió en un escenario perfecto para numerosos rela-

Ilustración 10.5. ***Tigre visto desde arriba*** **(c. 1700), Gao Qipei (1660-1734). Tinta y color sobre papel, 51,41 × 105,3 cm. En el extremo superior derecho, Gao Qipei escribió el siguiente texto: «Vida con los dedos del hombre del exterior de la puerta de Shanghai». Debajo hay varios sellos rojos (© Rijksmuseum, Ámsterdam [AK-RK-1991-10]).**

; de fantasmas, normalmente los espíritus de doncellas despechadas que vol-
ın para vengarse de los hombres que las habían engañado.

Como señala David L. Rolston, «ni la pintura paisajística ni la ficción tradi-
ɔnal china están estructuradas en torno a la convención de la perspectiva ni al
.nto de vista fijo tan importante en la pintura y la ficción occidentales».[14] *Los
ɜndarines* (*Rulinwaishi*), una novela de Wu Jingzi (1701-1754), es un buen
,mplo de ello. Descrita por Shang Wei como «una novela de letrados movida
ɪr impulsos contradictorios hacia la ironía y la imaginación moral confucia-
ı»,[15] satiriza el sistema de exámenes, aborda una gran variedad de disparates hu-
anos y desvela los entresijos de la vida social con caricaturas del pomposo y el
norante, el erudito ingenuo y quienes le engañan, el hipócrita y otros tipos de-
gradables, al tiempo que se enfrenta a «la cuestión de cómo un letrado puede
vir una vida que tenga sentido en una época de desencanto».[16] A pesar de su es-
ıctura episódica y de su calidad algo desigual, introduce algunos avances téc-
cos en el arte de la narración, especialmente la manera en que permite a sus per-
ɔnajes revelar gradualmente su personalidad en lugar de identificarlos desde un
·incipio.

La novela más apreciada y exhaustivamente estudiada de China es *El sueño
ɜl pabellón rojo* (*Hongloumeng*), también conocida como *La historia de la pie-
ra*. Al igual que *Los mandarines*, contiene inestimables ideas sobre la sociedad
ing, en esta ocasión desde la ventajosa posición de una gran e importante fa-
ıilia en decadencia. Con gran profusión de detalles y centenares de personajes,
:vela cómo estaba organizada y funcionaba una familia de este tipo, cómo eran
ıs relaciones entre generaciones y entre sexos, la vida de las mujeres y la situación
e los sirvientes, y lo hace mediante unas sutiles caracterizaciones psicológicas
asadas en la experiencia personal de su autor, Cao Zhan (fallecido en 1763).
in embargo, es mucho más que una novela costumbrista. Consciente de su pro-
io carácter ficticio, incita al lector a pensar en la distinción entre lo real y lo
naginario y a reflexionar sobre la naturaleza del amor y del deseo. C. T. Hsia ha
scrito que «encarna la expresión trágica suprema de la literatura china»[17] y que
el conflicto trágico fundamental radica en las tensiones entre las exigencias
puestas de la compasión y el desapego».[14] En el siglo XX, esta novela suscitó
na ingente cantidad de sesudos estudios y fue admitida, por fin, en el mundo de
ı alta literatura.

Jna economía boyante

Durante los primeros cuarenta desastrosos años tras la fundación de la dinas-
ía Qing, la guerra, la destrucción, la confusión y el frío se aliaron para ocasionar
ɔenalidades, hambrunas, enfermedades y un descenso de la población generali-
:ados. Pero tanto la economía como la población revivieron y alcanzaron nuevas
:imas. A finales del siglo XVIII, la población de China ascendía a 300 millones de
ıabitantes, aproximadamente el doble de los que había en torno a 1600. Vivía más
ɜente en China que en Europa. Durante ese siglo aumentó la esperanza de vida y
nejoró el nivel de vida en todos los lugares.

En la agricultura, el incremento de la producción y de la comercialización iban acompañados. Las cosechas mejoraron gracias a la propagación geográfica de los cultivos, como las variedades especializadas de arroz adecuadas para las condiciones locales, y a la mejora de las técnicas de riego y los fertilizantes, como la pasta de soja. La producción también aumentó de forma significativa debido a la introducción de nuevas plantas procedentes de América: boniatos, cacahuetes, tabaco y maíz, que se podían plantar en tierras que antes se dejaban sin cultivar por ser inadecuadas para las especies tradicionales chinas.

El aumento del suministro de alimentos indujo a la población a abstenerse de practicar el infanticidio femenino, lo que estimuló el crecimiento demográfico que, a su vez, impulsó la demanda. La economía se volvió más compleja con la expansión de los mercados de cultivos comerciales como el té, el azúcar, el algodón, el cáñamo, el tabaco y otros productos del sector agrícola, sobre todo la morera utilizada para alimentar a los gusanos de la seda. El arroz se cultivaba con fines comerciales no sólo para abastecer a las ciudades, sino también para vendérselo a agricultores que adaptaron sus arrozales a cultivos comerciales más lucrativos.

El desarrollo agrícola tenía su equivalente en la industria. Los productos de los hornos chinos eran famosos en todo el mundo y la cerámica china se copiaba en Europa y en Japón. Prosperaron las industrias cervecera, papelera, minera y metalúrgica. China era el líder mundial en la producción textil de seda y de algodón. La demanda de algodón en rama superaba la capacidad de producción de China, por lo que se importaba de India a través de Tailandia. Hasta la década de 1770, el transporte marítimo chino predominaba no sólo en el comercio costero, sino también en el transporte internacional, ya que los propietarios de los juncos chinos aprovechaban los monzones y hacían negocios con la próspera comunidad china en el extranjero. A finales del siglo XVIII, el transporte marítimo chino dejó de ser el dominante, pero el comercio marítimo de China con Occidente continuó contribuyendo al bienestar del país.

La balanza comercial internacional favoreció a China durante todo el siglo, tal y como sucedía desde el siglo XVI, cuando se convirtió en el «sumidero» de la plata mundial, que llegaba desde Japón y de las colonias españolas de México y de Perú para pagar los textiles y las cerámicas chinas. William Atwell escribió en 1570:

> En poco tiempo, se vestían sedas de China en las calles de Kioto y de Lima, se vendían sus algodones en los mercados filipinos y mexicanos, y se utilizaba su porcelana para adornar hogares desde Sakai hasta Londres.[18]

Aunque los problemas del siglo XVII interrumpieron este comercio, la importación de plata se reanudó después de que se levantaran las restricciones comerciales en 1683. La afluencia de la plata descendió en la década de 1720 y a mediados de siglo, pero volvió a aumentar después de 1760. La demanda de plata en China y la capacidad de China para absorberla sin desencadenar una inflación demuestran la productividad de la economía china y la ausencia de un mercado para los productos europeos en China.

La China del siglo XVIII, como todos los países grandes de la época, era primordialmente agrícola, pero Beijing continuaba siendo la ciudad más grande del mundo hasta que la superó Londres en torno a 1800. Nanjing y Suzhou prosperaron como centros de la sericultura y de la artesanía, más de setenta oficios artesanos diferentes animaban la vida de Suzhou. El crecimiento del comercio propiciaba el de ciudades mercado vinculadas a organizaciones de comerciantes que trabajaban a escala imperial y contaban con los servicios de un sofisticado sistema bancario. Como ha concluido William T. Rowe (1984:62):

> el sistema de transporte por vías navegables y los mecanismos comerciales de la China preindustrial, cuya eficiencia era única, le permitieron superar los obstáculos que suponían las enormes distancias y el escaso nivel tecnológico, y desarrollar un mercado nacional a mediados de la dinastía Qing, pese a que en Europa y en otros lugares ese desarrollo estuvo supeditado a la llegada de los medios de transporte a vapor.[19]

A pesar de la extensión de un «mercado nacional», sigue siendo difícil y posiblemente engañoso generalizar sobre los fundamentos sociales y económicos locales chinos, ya que las condiciones variaban enormemente de una zona a otra, tal y como sucede en la actualidad. El crecimiento y la transformación económicos eran más evidentes a lo largo del litoral y de las principales arterias fluviales, y las zonas del Yangzi y del delta del río de la Perla fueron las que más se beneficiaron de la nueva prosperidad.

El cambio social

Una consecuencia del crecimiento económico era que, al menos en las zonas de China con una economía avanzada, el mercado prevalecía a menudo sobre las consideraciones jerárquicas tradicionales. Era una época de grandes riquezas y, a la vez, de una estremecedora pobreza, de crecientes oportunidades para unos y aflicciones para otros. Entre los ganadores estaban los prósperos comerciantes de las grandes ciudades. Los comerciantes de sal de Yangzhou se hicieron tan ricos con su monopolio gubernamental, que unos treinta de ellos incluso tenían su propias compañías teatrales para entretenerles durante los banquetes. Una rica cultura material proporcionaba una vida llena de lujos a los ricos. Mientras tanto, en el grupo de los perdedores figuraban los empobrecidos miembros de los estandartes manchúes y también chinos, lo que suscitó un acalorado debate sobre las causas de la pobreza. Los memorialistas preguntaban si era consecuencia de una productividad insuficiente o de una distribución imperfecta e indagaban en las causas del aumento de los precios del arroz, las funciones de los graneros, etcétera.

Las incertidumbres del mercado eran comparables a las de la sala de exámenes, donde la inmensa mayoría de los opositores albergaba pocas esperanzas de aprobar. No se amplió el funcionariado para que se adaptara al ritmo del crecimiento demográfico y económico ni para acoger al creciente número de opositores frustrados, muchos de ellos magníficamente preparados. El opositor medio tenía pocas posibilidades de éxito y a quien lo lograba le preocupaba el peligro,

muy real, de descender socialmente, ya que ni con clases particulares se lograba que el aprobado en los exámenes fuera hereditario.

Ya durante la dinastía Song hubo hombres que dedicaron toda su vida a presentarse a los exámenes. Cuando el emperador le preguntó la edad a uno de ellos, éste le respondió: «veintitrés hace cincuenta años». El opositor anciano se convirtió en un personaje recurrente de la literatura. El Gobierno incluso relajó los criterios para los hombres mayores de setenta años, de modo que, tras la edad de la jubilación, al menos pudieran disfrutar de la satisfacción psicológica de recibir un título. Se implantaron nuevos exámenes con la intención de cribar a los aspirantes. De ese modo, en 1788 se introdujo el reexamen de los titulados provinciales y metropolitanos. Esto elevó el número mínimo total de exámenes necesarios para obtener el título final a ocho, sin contar con un examen de colocación final. Para entonces, el criterio de evaluación se había vuelto extremadamente formalista. Los opositores dedicaban años a practicar los «ensayos de ocho partes», sumamente complejos y artificiales, que se exigían en los exámenes y las librerías obtuvieron pingües beneficios vendiendo ejemplos de respuestas. Mientras tanto, el viejo duelo de ingenio entre examinadores y tramposos seguía en tablas (véase ilustración 10.6).

El miedo a las pérdidas económicas y de estatus, el funcionamiento de la sociedad y la economía locales, incluida la competencia por los recursos, y el énfasis en los valores familiares de los textos clásicos contribuyeron a aumentar la influencia de los linajes, especialmente en el sureste. Los orígenes de muchos de los más grandes se remontaban a la dinastía Ming (véanse pp. 242-243). Quienes podían, acostumbraban a enviar a muchachos prometedores con parientes que residían en lugares donde la competencia en los exámenes era menos dura que en su localidad de origen. Algunos funcionarios y pensadores acogían con agrado el activismo de los linajes en ámbitos como la educación y el mantenimiento de los graneros por considerarlo un complemento de las actividades del Gobierno, pero el poder local de los linajes ponía límites a lo que un funcionario del Gobierno podía hacer y los conflictos entre linajes generaban mucha violencia.

Bajo el linaje y en todo el reino, tanto en la práctica como en la teoría, la unidad social básica era la familia, pero la familia conjunta ideal con «cinco generaciones bajo un mismo techo», incluidas las familias nucleares de los hermanos, hacía necesario un nivel de riqueza del que rara vez disfrutaba el pueblo común. Normalmente el cabeza de familia era el hombre de mayor edad, aunque una matriarca viuda podía ser el eje principal. La vejez prevalecía sobre la juventud, pero por lo general los hombres tenían una posición más elevada que las mujeres.

El mundo «interior» del grupo doméstico era considerado la esfera de la mujer, mientras que el hombre se ocupaba del mundo exterior. Los matrimonios eran concertados por y para las familias, y la novia se convertía en un miembro de la familia del marido y quedaba sometida a la supervisión y la disciplina de su suegra. Dar a luz a un hijo, preferiblemente un varón, elevaba su estatus en la familia y, al final, «la joven esposa, aislada y resentida, se convertía en el pilar de la familia conjunta cuando adoptaba el papel de suegra» y «la muchacha que había pasado su infancia profiriendo gritos de agonía mientras se rompían los huesos de sus pies crecía y obligaba a su hija a vendarse los pies».[20] Tanto los hombres como

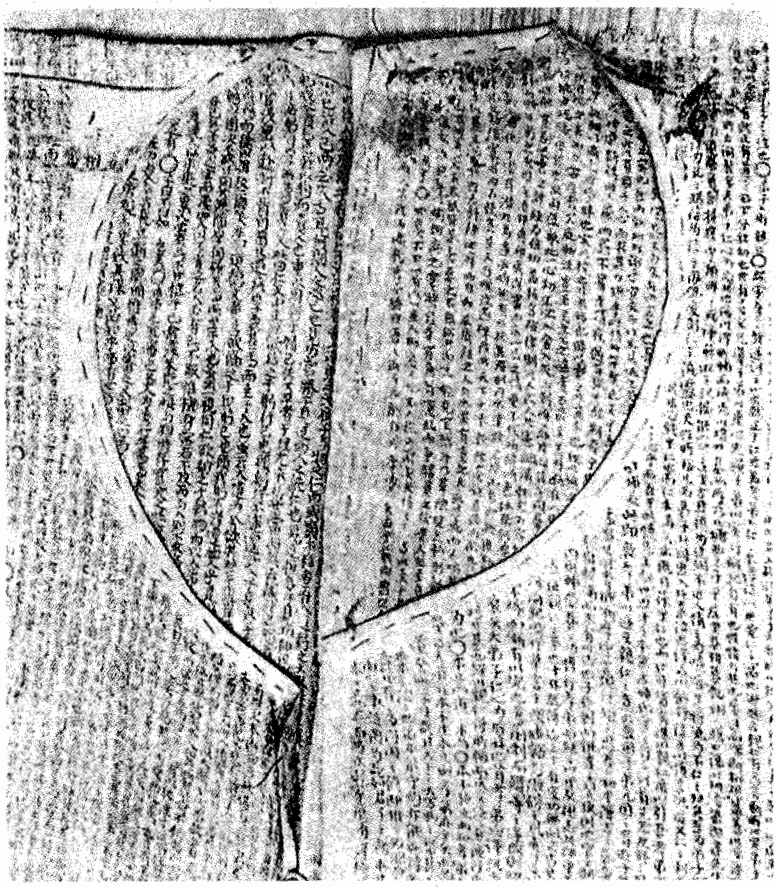


Ilustración 10.6. ***Camisa «chuleta».*** **Los opositores eran sometidos a un minucioso registro antes de entrar en el recinto de los exámenes, donde pasaban tres días y dos noches. Tenían absolutamente prohibido llevar consigo nada que contuviera algún escrito, pero es evidente que la persona que vestía esta camiseta interior confiaba en burlar al sistema (© Museo de Fuji, Kioto, Japón. Fotografía de Lore Schirokauer).**

las mujeres aceptaban las normas imperantes. Dorothy Ko ha señalado que el proverbio «un rostro poco agraciado viene del cielo, pero los pies poco vendados son una señal de pereza» prueba que «un par de pies pequeños bien modelados representaba el triunfo de la voluntad y del esfuerzo personales».[21]

Debemos señalar la variedad de estilos de vida que coexistían en una tierra tan vasta como China. Había diferencias regionales: los pies pequeños eran más corrientes en el sur que en el norte y eran un símbolo de estatus y de prosperidad en ambas regiones. Las mujeres pobres de clase baja tenían unas vidas duras, pero

los pies normales. Había diferencias entre la ciudad y el campo y entre los ricos y los pobres. Dentro de China propiamente dicha, en el sur y en el suroeste, vivían numerosas minorías étnicas con sus propias costumbres, y al otro lado de la Gran Muralla prevalecían tradiciones no chinas.

La ecología

La población continuó creciendo pese a que las familias chinas tomaron diversas medidas para limitar el número de hijos. Las parejas se casaban a una edad temprana, pero practicaban la abstinencia sexual durante los primeros años de matrimonio, cuando vivían con sus padres. El infanticidio, especialmente el femenino, y el abandono también reducían el número de hijos. Sin embargo, la población aumentó. Al aumentar la población, la presión sobre la tierra fue cada vez mayor. Como escribió un funcionario en un informe para Yongzheng, «mientras la población aumenta a diario, la tierra no».[22] Con Yongzheng, el Gobierno puso en marcha una política activa de roturación de nuevas tierras, mientras que con Qianlong las fuerzas del mercado fomentaron que se extendiera al máximo la agricultura, hasta llegar a las montañas, que se llenaron de bancales hasta las cumbres, y en las zonas más remotas. En 1793, Hong Liangji (1748-1809), que se ocupaba fundamentalmente de los problemas de consumo, se convirtió en el primer funcionario que advertía contra el crecimiento demográfico excesivo.

Estos acontecimientos alteraron el equilibrio entre los humanos y el medio ambiente. La deforestación, que comenzó mucho antes de este período, se agravó aún más. «La tierra estaba suelta; cuando llegaban las grandes lluvias, el agua descendía rápidamente desde las tierras altas y el barro y el cieno se extendían hacia abajo. Las zonas fértiles cercanas a las montañas quedaban cubiertas regularmente de arena y eran abandonadas».[23] Otra consecuencia de la prolongada tendencia a la deforestación era la escasez de madera que ya en el siglo XVI indujo a los extractores de sal a sustituir el hervido por la evaporación solar, menos eficaz. En los siglos XVI y XVII, las comunidades de las regiones montañosas y de las tierras bajas pelearon a menudo por los bosques, hasta el punto de que el Estado se vio obligado a intervenir. A medida que se talaban los bosques más accesibles, las fuentes primarias de madera se iban alejando cada vez más del centro. Guizhou, en el suroeste, y la región de Yalu, en el noreste, se convirtieron en los principales proveedores.

La historia medioambiental de gran parte de China y de Asia oriental es compleja, debido a que existen grandes diferencias tanto dentro de las regiones como entre ellas, y aún queda mucho por saber. Pero ya se ha dado un primer paso que pone de manifiesto las relaciones, a menudo complejas, entre tecnología, comercio, clima, políticas gubernamentales y prácticas sociales. Hay indicios de que algunas zonas importantes de China se encaminaban hacia una crisis medioambiental a finales del siglo XVIII, a medida que desaparecían los bosques, se erosionaba la tierra y los ríos se colmaban con sedimentos y se desbordaban, haciendo que la vida humana fuera más dura y condenando a la extinción a animales que quedaban privados de su hábitat. Sin embargo, lo peor aún estaba por llegar.

Como ha mostrado Kenneth Pomeranz, en cuestiones medioambientales y económicas, no resultaba desfavorable la comparación de China con Europa, que pudo evitar el uso intensivo de la tierra al explotar el «golpe de suerte» ecológico del Nuevo Mundo.[24]

La decadencia de la dinastía

Los comerciantes desempeñaron un papel fundamental en la financiación de las guerras de Qianlong, pero a medida que aumentaban los gastos de las campañas militares fuera de los límites de China propiamente dicha, incluso los recursos del próspero régimen de Qianlong empezaron a agotarse, al tiempo que la negligencia y la corrupción hacían que el Gobierno perdiera eficiencia y tuviera más gastos. La ejecución de cincuenta y seis funcionarios provinciales entre 1774 y 1784 no consiguió mitigar el problema y menos aún solucionarlo. El malhechor más célebre fue Heshen (1750-1799), un apuesto y astuto joven manchú, oficial de la guardia imperial, que se ganó totalmente la confianza del anciano emperador por razones desconocidas y la mantuvo durante veintitrés años, durante los cuales construyó una red de corruptelas y amasó una enorme fortuna. Aunque era ferozmente detestado, no se le podía eliminar, ya que nunca llegó a perder el favor y el afecto de Qianlong. Criticar a Heshen equivalía a criticar el juicio de Su Majestad y habría dado a entender que existían faccionalismos. Qianlong era especialmente susceptible a cualquier signo de faccionalismo porque su padre, el emperador Yongzheng, escribió una acerada crítica sobre ese tema. Al igual que su autoridad política, la autoridad moral e intelectual del emperador no se podía cuestionar.

Qianlong abdicó como emperador tras sesenta años de reinado para no gobernar durante más tiempo que su ilustre abuelo, pero siguió controlando el Gobierno hasta su muerte en 1799. Heshen no fue eliminado hasta entonces.

Como siempre, era la gente corriente la que soportaba la carga del despilfarro y de la corrupción, lo que animó a muchos a unirse a la rebelión del Loto Blanco (1796-1804). En su momento álgido afectó a Sichuan, Hubei, Henan, Gansu y Shaanxi. La rebelión atrajo a seguidores con la promesa del advenimiento de Maitreya –el Buda del futuro–, la restauración de la dinastía Ming y la liberación del pueblo de todo sufrimiento. A medida que se fueron sumando a ella los indigentes y los desplazados, fue cobrando fuerza y demostrando el poder de su causa. La ineficaz respuesta de la dinastía ayudó al movimiento: los generales del Gobierno aprovecharon la ocasión para llenarse los bolsillos y los miembros de los estandartes demostraron su total incompetencia. El Gobierno no logró verdaderos avances hasta después de la caída de Heshen. Nombró a un nuevo comandante muy competente, fue arrebatando lentamente a los rebeldes las zonas desafectas y las milicias organizadas por las élites locales consiguieron sofocar la insurgencia de forma efectiva.

La tendencia del Gobierno a introducir pequeños cambios y correcciones en lugar de reformar e innovar indica un peligroso endurecimiento de las arterias institucionales precisamente en el momento en el que la posición de China en el mundo estaba a punto de cambiar.

Notas

1. El término está tomado de Kenneth Pomeranz, *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy* (Princeton, Princeton Univ. Press, 2000).

2. James Cahill, *The Compelling Image: Nature and Style in Seventeenth-Century Chinese Painting* (Cambridge, Harvard Univ. Press, 1982), p. 183.

3. W. Theodore de Bary, trad., *Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince (Huang Tsung-hsi's Ming-i Tai-fang lu)* (Nueva York, Columbia Univ. Press, 1993), p. 92.

4. *RoutledgeCurzon Encyclopedia of Confucianism*, Xinzhong Yao, ed. (Londres, Routledge Curzon, 2003), p. 233.

5. Chin-sung Chang, *Mountains and Rivers, Pure and Splendid: Wang Hui (1632-1717) and the Making of Landscape Panoramas in Early Qing China* (tesis doctoral, Yale University, 2004), pp. 118, 126, con la cita según la traducción de Wen Fong en Wen Fong, et al., *Images of the Mind: Selections from the Edward L. Elliott Family and John B. Elliot Collections of Chinese Calligraphy and Painting at the Art Museum, Princeton University* (Princeton Art Museum, 1984), p. 184.

6. Jonathan D. Spence, *Emperor of China: Self-Portrait of Kang-hsi* (Nueva York, Alfred E. Knopf, 1974), p. 128.

7. Morris Rossabi, *China and Inner Asia–From 1638 to the Present Day* (Nueva York, Pica Press, 1975), pp. 139-40. Rossabi no considera que el budismo sea un factor importante, aunque pudo contribuir al declive (pp. 140-141).

8. R. Kent Guy, *The Emperor's Four Treasures: Scholars and the Rise of the State in the Late Chi'en-lung Era* (Cambridge, Harvard Univ. Press, 1987), p. 37.

9. R. Bin Wong, Theodore Huters y Pauline Yu, «Introduction: Shifting Paradigms of Political and Social Order», en Huters, Wong yYu, *Culture and State in Chinese History: Conventions, Accommodations, and Critiques* (Stanford, Stanford Univ. Press, 1997), pp. 4-5.

10. Wang Mingsheng (1725-1798), según la traducción de Benjamin A. Elman, «Social Roles of Literati in Early to Mid-Ch'ing», capítulo 7 de *The Cambridge History of China, vol. 9, Part 1: The Ch'ing Empire to 1800*, Willard J. Peterson, ed. (Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2002) p. 395.

11. William T. Rowe, «Social Stability and Social Change», en *Cambridge History*, vol. 9, Parte 1, p. 531.

12. Susan Mann, «Women, Families, and Gender Relations», capítulo 8 de *Cambridge History*, vol. 9, Parte 1, p. 447.

13. Citado en Ichisada Miyazaki, *China's Examination Hell*, trad. Conrad Schirokauer (New Haven, Yale Univ. Press, 1981), pp. 57-58.

14. David L. Rolston, *How to Read the Chinese Novel* (Princeton, Princeton Univ. Press, 1990), p. 14.

15. Shang Wei, *Rulin Waishi and Cultural Transformation in Late Imperial China* (Cambridge, Harvard Univ. Press, 2003), p. 279.

16. Wei, *Rulin Waishi and Cultural Transformation*, p. 285.

17. C.T. Hsia, *The Classical Chinese Novel* (Nueva York, Columbia Univ. Press, 1968), pp. 246, 264.

18. William Atwell, en Frederick W. Mote y Denis Twitchett, eds., *The Cambridge History of China*, vol. 7 (Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1988), p. 587.

19. William T. Rowe, *Hankow: Commerce and Society in a Chinese City, 1796-1889* (Stanford, Stanford Univ. Press, 1984), p. 62.

20. Susan Mann, «The Education of Daughters in the Mid-Ch'ing Period», en Benjamin A. Elman y Alexander Woodside, eds., *Education and Society in Late Imperial China, 1600-1900* (Berkeley, Univ. of California Press, 1994), p. 21.

21. Dorothy Ko, *Teachers of the Inner Chambers: Women and Culture in Seventeenth-Century China* (Stanford, Stanford Univ. Press, 1994), p. 171.

22. Han Liangfu, según aparece citado en Robert B. Marks, *Tigers, Rice, Silk, and Silt: Environment and Economy in Late Imperial South China* (Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1998), p. 291.

23. Citado en Gazetteer for Chengde (Hunan), en Peter C. Perdue, *Exhausting the Earth: State and Peasant in Hunan, 1500-1850* (Cambridge, Harvard Univ. Press, 1987), p. 88.

24. Véase la nota 1. Otro factor importante de la «gran divergencia» de Europa fue la proximidad del carbón al centro de la producción textil, mientras que en China estaban muy separados.

Parte 4
CHINA EN EL MUNDO MODERNO

En el siglo XIX, el mundo entero llegó a sentir el poder de Europa, donde las fuerzas intelectuales, políticas y económicas presentes desde el Renacimiento estaban generando una riqueza y un poder sin precedentes. Este proceso se vio acelerado a finales del siglo XVIII por las revoluciones industrial y francesa, y cobró impulso gracias a la aparición de nuevas tecnologías, nuevos intereses, nuevas ideas, nuevos valores y nuevos problemas que provocaron temblores que reverberarían por todo el planeta. Fue un período tumultuoso de intensa competencia económica, arduas rivalidades nacionales, enconados conflictos de clase y fuertes confrontaciones entre viejos y nuevos valores e ideas. Sin embargo pocos europeos cuestionaban la superioridad –moral, intelectual, económica y política– de su civilización o, en realidad, de su siglo.

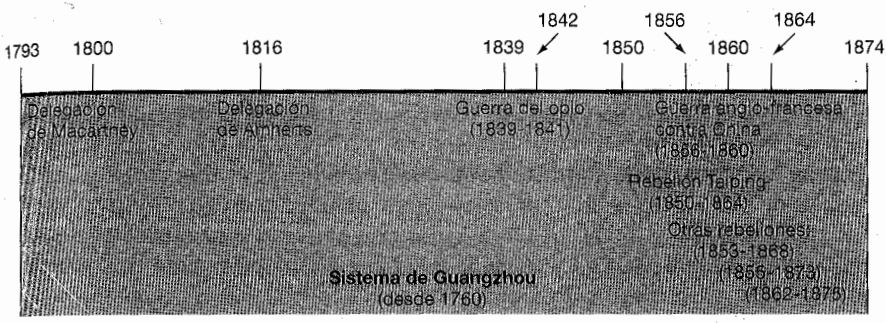
Un importante fenómeno, que sigue existiendo, fue que el Estado-nación logró una aceptación entusiasta y sin precedentes al ser considerado la única entidad política «natural» y legitima que merecía ser el principal objeto de lealtad política. Pese a que seguía sin estar bien definido qué constituía una «nación», los Estados-nación fueron capaces de movilizar unos recursos humanos y naturales sin precedentes, como se demostró durante la primera guerra mundial, que, desencadenada y avivada por el nacionalismo, puso punto final a la supremacía mundial de Europa al tiempo que destruía la Rusia zarista y el impero austrohúngaro, los últimos imperios multinacionales a la antigua usanza de Europa.

El nacionalismo del siglo XIX indujo a los patriotas europeos a rebelarse contra la dominación extranjera y también a glorificar la expansión comercial, militar y cultural en el exterior. Por consiguiente, China se enfrentó a desafíos externos para la dinastía y la sociedad Qing, y para la civilización en que se asentaban. Al mismo tiempo, tuvo que hacer frente a una insurrección sin precedentes en cuanto a magnitud, intensidad y derramamiento de sangre. Los dos capítulos de esta parte versan sobre cómo afrontó China estos retos y nos explican paso a paso la caída de la dinastía y sus consecuencias. Empezamos a mediados del agitado y crucial siglo XIX. Aunque desde el punto de vista de la historia europea e incluso mundial el siglo tocó a su fin con la Primera Guerra Mundial, en Asia oriental el acontecimiento decisivo se produjo veinte años antes, ya que la guerra sino-japonesa afectó de manera radical a Corea, China y Japón.

Occidente no fue nunca uniforme, ni el curso de los acontecimientos estuvo exento de dificultades. A la hora de poner en perspectiva las turbulencias que se produjeron en Asia oriental es importante tener presente que las fuerzas del nacionalismo y del republicanismo desencadenaron revoluciones en el continente europeo en 1830 y 1848, que en 1839 los cartistas ingleses salieron a la calle para exigir reformas políticas, que la guerra desempeñó un papel crucial en la creación de los Estados nacionales alemán e italiano (completada en 1870), que los estadounidenses se mataban entre sí en una guerra civil, y que luchas y con-

flictos enconados marcaron la transición de Napoleón III, pasando por la Comuna de París, hasta la instauración en Francia de la conflictiva Tercera República (1870). La violencia del siglo XIX sólo es equiparable a la del siglo que lo sucedería.

11
China: crisis interna e injerencia occidental



I. La guerra del opio y la rebelión taiping

El siglo XIX en China estuvo plagado de dificultades internas y externas, que contribuyeron a agravarse mutuamente. El opio, por ejemplo, llegó del extranjero, pero el hecho de que su propagación en China fuera posible gracias a la corrupción de los funcionarios y al interés de los miembros de los estandartes por la droga no auguraba nada bueno. La dinastía Qing se enfrentaba a problemas a largo plazo que habrían puesto a prueba el ingenio y la energía incluso de un Gobierno honrado y eficaz. Los principales problemas fueron los causados por la presión demográfica, ya que la población siguió aumentando en el siglo XIX al mismo ritmo que en el XVIII. En 1850 la cifra de habitantes de China ascendía aproximadamente a 430 millones, sin que se produjera un aumento equivalente de la productividad ni de los recursos. Cuando las tensiones de la lucha por la supervivencia hicieron que los viejos valores humanistas se tambalearan, apenas quedó margen para la honradez, y menos aún para la caridad. La vida se volvió cruel y difícil. Como de costumbre, quienes más sufrieron fueron los pobres, que eran legión, ya que por culpa de la desigual distribución de la tierra muchas personas se quedaron sin tierras, sumidas en la miseria y la desesperación. La situación se vio agravada por la desatención por parte del Gobierno de las obras públicas.

El emperador Jiaqing (1796-1820) trató de remediar los problemas financieros del Gobierno recortando gastos y vendiendo los títulos y cargos públicos, pero no

fue capaz de resolver los problemas fiscales y económicos subyacentes, reformar la burocracia o ayudar a la población, que era la que, en última instancia, aportaba los fondos. El emperador Daoguang (1820-1850) continuó la política de austeridad de su padre, pero no pudo frenar el deterioro. Las presiones internas se acumularon, aunque la crisis externa precedió al estallido interno.

La Guerra del opio (1839-1841) y sus causas

Antes de abordar la crisis del opio que desencadenó la guerra, es necesario examinar los factores a largo plazo que la convirtieron en un punto de inflexión en las relaciones exteriores de China. Tras las tensiones entre China y Occidente subyacía la incompatibilidad de las percepciones de sí mismos y del mundo de los chinos y de los occidentales. Ambos estaban sumamente seguros de sí mismos y orgullosos de sus propias civilizaciones. Ambos estaban muy condicionados por su propia cultura. Así, cuando la misión diplomática encabezada por Macartney llegó a Beijing en 1793 con la esperanza de ampliar las relaciones comerciales y entablar relaciones diplomáticas convencionales, los chinos calificaron los regalos que el rey Jorge III de Inglaterra envió al emperador Qianlong de «tributos». Qianlong respondió al monarca inglés elogiando su «respetuoso espíritu de sumisión» y, en el lenguaje cortés pero condescendiente adecuado para dirigirse a un rey bárbaro que residía en el otro confín del mundo, rechazaron todas sus peticiones, políticas y económicas. No vio ningún sentido a la petición de los británicos de tener representación en Beijing ni tampoco favoreció un incremento del comercio: «Como vuestro embajador puede ver por sí mismo, tenemos de todo. No otorgo valor alguno a objetos extraños o ingeniosos, y no tenemos necesidad alguna de los artículos que produce vuestro país».[1]

Las fuentes son contradictorias sobre si lord Macartney efectuó la postración ceremonial correspondiente a personas inferiores y que los propios emperadores realizaban ante el Cielo, pero estaba convencido de que los chinos percibirían «esa superioridad que los ingleses, dondequiera que van, no pueden ocultar».[2] Los ingleses enviaron otra delegación a China en 1816, encabezada por lord Amherst, pero no fueron recibidos en audiencia en la corte.

La razón de los británicos para ir a China era fundamentalmente económica. A diferencia de la autosuficiencia de China y el desprecio del emperador Qianlong por los artículos extranjeros, había un producto chino que tenía una gran demanda en Gran Bretaña. Se trataba del té. El té, que primero importó en cantidades muy pequeñas a finales del siglo XVII, fue considerado inicialmente un brebaje exótico con propiedades medicinales, más tarde se hizo popular como una alternativa benigna a la ginebra y finalmente pasó a convertirse en un artículo de primera necesidad en la vida inglesa. Una ley del Parlamento exigía a la Compañía de las Indias Orientales, que disfrutó del monopolio comercial con China hasta 1834, mantener las reservas de un año en todo momento. Las importaciones de té ascendieron a casi 7 millones de kilogramos en 1785 y esa cantidad se duplicó en la década anterior a la Guerra del opio. No sólo la Compañía de las Indias Orientales dependía de los ingresos procedentes del comercio de té,

también el Gobierno británico tenía un interés directo en este producto, ya que aproximadamente una décima parte de todos sus ingresos provenían de un impuesto que gravaba al té chino. Hasta la década de 1820 la Compañía no empezó a experimentar con té cultivado en India, mucho antes de que el té indio se convirtiera en una alternativa al té chino. La importancia del té chino también desempeñó un papel en la historia de Estados Unidos: fue té chino lo que se arrojó al mar desde los barcos de la Compañía de las Indias Orientales en el famoso motín del té de Boston (1773).

El problema de los británicos era cómo pagar ese té. No existía un mercado para los géneros de lana británicos en China y el «monótono» comercio de relojes, cajas de música y objetos curiosos era insuficiente para garantizar un equilibrio comercial. Hasta el último tercio del siglo XVIII, los ingresos obtenidos con las exportaciones británicas cubrían el 10 por ciento o menos del coste de las importaciones, y el resto se pagaba con dinero en efectivo y metales preciosos. Los ingleses, al no ser capaces de encontrar ningún artículo europeo que los chinos quisieran en una cantidad suficiente, recurrieron a India y el «comercio intraasiático» entre India y China, que gestionaban, bajo licencia de la Compañía de las Indias Orientales, empresas privadas de súbditos británicos. El dinero que los «comerciantes locales» obtenían en Guangzhou lo depositaban allí para que la Compañía cubriera las letras de cambio de Londres. En este sentido, Gran Bretaña, India y China estaban conectadas por un triángulo de comercio y pagos.

Hasta 1823 el principal producto que importaba China desde India era el algodón, pero nunca alcanzó el volumen necesario para equilibrar la balanza comercial. Esta proeza se consiguió con el opio. El opio se utilizaba desde hacía tiempo con fines medicinales, pero no se empezó a fumar, o mejor dicho, a inhalar el humo utilizando una pipa, hasta el siglo XVII. La propagación de la práctica bastó para provocar la promulgación de un edicto imperial que lo prohibía en 1729, pero tanto esta iniciativa como otras posteriores para erradicar el uso de la droga fracasaron y el consumo de opio continuó aumentando. El opio, distribuido a través de las redes de contrabando de sal y protegido por la connivencia de funcionarios corruptos, se extendió sin cesar y resultó especialmente atractivo para los soldados y los funcionarios subalternos. La droga también causaba adicción y sus efectos eran debilitadores (véase la ilustración 11.1).

El síndrome de abstinencia era terriblemente doloroso. Con el tiempo, el adicto desarrollaba tolerancia al opio y necesitaba cada vez más droga para estar «colocado». Así, pues, para pagar el té, a los chinos les vendían un veneno. Como eran los comerciantes privados los que introducían el opio en China, la Compañía de las Indias Orientales negaba su responsabilidad en el tráfico ilegal en el país, al tiempo que se beneficiaba de la venta de opio en India. No obstante, en el interior de India, donde los británicos tenían cierto sentido de la responsabilidad al ser la potencia superior, el consumo de opio con fines no medicinales estaba estrictamente prohibido.

El mercado chino del opio se desarrolló a un ritmo tal, que se invirtió la balanza comercial. Durante las décadas de 1820 y 1830, grandes cantidades de plata salieron de China para pagar las importaciones de opio. Esto provocó un aumento de la cifra de monedas de cobre necesarias para comprar una cantidad concreta de pla-

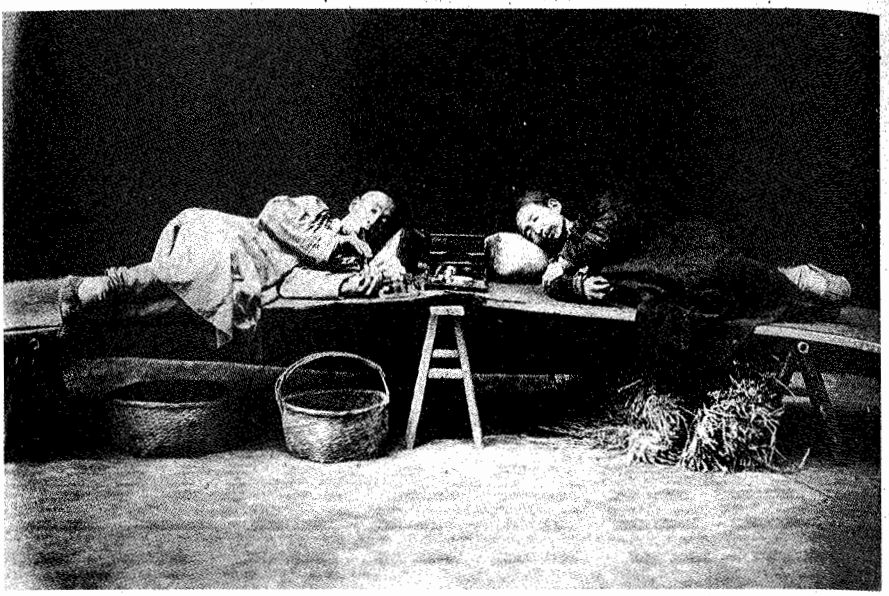


Ilustración 11.1. Fumadores de opio. Quienes podían permitírselo, consumían opio de gran calidad que preparaban sus sirvientes en casa. Los menos acaudalados tenían que preparárselo ellos mismos. Y los menos afortunados sólo podían fumar las cenizas o residuos del opio tumbados en los bancos rudimentarios y los ambientes miserables de lúgubres fumaderos (© Mansell/Timepix Collection [838558]).

ta, por lo que desestabilizó el sistema monetario de la dinastía Qing. Lo que empezó siendo un problema de salud pública acabó por convertirse también en un problema fiscal. En 1834, el Gobierno británico abolió el monopolio comercial en China de la Compañía de las Indias Orientales. Esto abrió aún más las puertas del comercio en el lado británico, lo que resultó en un incremento de la entrada de opio en China y un aumento de la salida de plata del país.

La abolición del monopolio comercial de la Compañía fue una victoria para los partidarios ingleses del libre mercado, que eran tan contrarios a las restricciones sobre el comercio exterior como el interior. La consecuencia inmediata en China fue poner fin al sistema de relaciones entre la Cohong y la Compañía en Guangzhou. Un funcionario de la Corona pasó a representar a los británicos, en lugar del Comité Selecto de la Compañía de las Indias Orientales. Para iniciar las nuevas relaciones, Gran Bretaña envió a lord Napier como primer superintendente de comercio con instrucciones de entablar contacto directo con el virrey de la dinastía Qing para proteger los derechos británicos y reivindicar la jurisdicción sobre los ingleses de Guangzhou. Aunque recibió órdenes de utilizar un enfoque moderado y conciliador para lograr estos objetivos, Napier, un hombre más ambicioso que diplomático, adoptó de inmediato una postura inflexible sobre la cues-

tión de la comunicación directa con el virrey. Infringió las normas chinas al no esperar en Macao a que le autorizaran dirigirse a Guangzhou y enviar una carta en lugar de elevar una petición a través de los comerciantes *hong*. Ninguna de las dos partes estaba dispuesta a ceder, por lo que el impasse acabó convirtiéndose en una confrontación. Retiraron a todos los trabajadores chinos de la comunidad británica, interrumpieron el suministro de alimentos y paralizaron el comercio. Finalmente, Napier se trasladó a Macao, donde murió. Todos estos hechos tuvieron lugar en 1834. Por desgracia, durante el período de calma posterior, no se hicieron progresos para alcanzar un nuevo modus vivendi entre ambas partes.

Los chinos sopesaron por un momento la idea de legalizar el opio, pero en 1836 el emperador optó por la prohibición. Al hacerlo, se alineó con los funcionarios reformistas del Círculo de Purificación de la Primavera, que trataban de influir en la toma de decisiones del Gobierno. De este modo, surgió una «guerra del opio interna», por usar la expresión de James M. Polachek, que se desarrolló de forma paralela al conflicto externo y se entremezcló con él.[3]

Se persiguió a los traficantes de opio y a los adictos con mano dura, y los arrestos y ejecuciones fueron comunes, con el resultado de que el precio del opio cayó vertiginosamente. Este programa ya estaba en marcha cuando el enérgico y decidido reformista Lin Zexu (1785-1850) llegó a Guangzhou en marzo de 1839. Su tarea, en tanto comisionado imperial, consistía en erradicar el tráfico de drogas de una vez por todas.

Lin emprendió una campaña muy exitosa contra los traficantes y los consumidores chinos. También castigó con dureza a los funcionarios corruptos que eran cómplices del tráfico. Para hacer frente al suministro extranjero del opio, apeló a la reina Victoria: «Supongamos que hubiera personas de otro país que llevaran opio para venderlo a Inglaterra y sedujeran a vuestro pueblo para comprarlo y fumarlo; sin duda vuestro honorable gobernante lo aborrecería profundamente y sentiría amargura».[4] También amonestó a los traficantes extranjeros y respaldó la persuasión moral con la fuerza. Ordenó que los extranjeros entregaran todo el opio y firmaran un compromiso de abstenerse de vender la droga en el futuro so pena de confiscación y muerte. Para que lo acataran, utilizó las mismas tácticas de aislamiento de los comerciantes extranjeros que emplearon con éxito en 1834 contra Napier. Elliot, el superintendente de comercio británico, respondió adoptando una fatídica medida cuando ordenó a los comerciantes británicos que le confiaran el opio a él para entregárselo a las autoridades chinas. Con esta medida liberó a los traficantes de grandes cantidades de opio que fueron incapaces de vender debido a la eficacia de las prohibiciones chinas e hizo responsable al Gobierno británico de una posible compensación. No es de extrañar que los comerciantes se deshicieran con entusiasmo del opio: Lin Zexu recibió 1.342 toneladas. Se tardó veintitrés días en destruirlo todo.

En Gran Bretaña, las empresas interesadas en el comercio exterior con China ejercieron una gran presión al Gobierno para que llevara a cabo una rápida y enérgica acción militar. Mientras tanto, Lin, satisfecho por su victoria, siguió presionando a Elliot sobre la cuestión de los compromisos, pero no tuvo éxito. El superintendente de comercio sostenía que obligar a los comerciantes a firmar los compromisos iba en contra de la ley británica y que la imposición de la pena de

muerte sin los beneficios del procedimiento judicial inglés también era contraria al derecho británico. Lo que estaba en juego era la cuestión de la jurisdicción británica sobre los súbditos británicos, un motivo de fricción entre ingleses y chinos desde el año 1784, cuando los británicos se negaron a someterse a la justicia china. Esta cuestión volvió a surgir en el verano de 1839, cuando un grupo de marineros ingleses mató a un campesino chino en la zona rural de Guangzhou. Elliot se negó a entregar a los hombres a Lin Zexu y los juzgó él mismo, pero al regresar a Inglaterra quedaron el libertad porque un tribunal nacional dictaminó que Elliot se había excedido en su autoridad.

El primer enfrentamiento de la guerra se produjo en noviembre de 1839, cuando los chinos intentaron proteger uno de los dos únicos barcos cuyos capitanes habían firmado el compromiso pese a la postura de Elliot y querían comerciar. Cuando un barco británico disparó un cañonazo de advertencia al barco causante del conflicto, los chinos intervinieron con veintiún juncos de guerra, que en modo alguno eran rival para los barcos extranjeros. En diciembre, se suspendió el comercio con los británicos y el 31 de enero de 1840, el gobernador general de India, actuando en nombre del Gobierno de la metrópoli, anunció una declaración formal de guerra.

En junio de 1840, llegaba a China la flota británica, compuesta por dieciséis buques de guerra, cuatro vapores armados, veintisiete barcos de transporte, un buque de tropas y 4.000 soldados irlandeses, escoceses e indios. Los británicos bloquearon primero Guangzhou y después se trasladaron al norte. Lin y sus socios seguían confiando en la victoria, ya que sostenían que los británicos, al igual que los piratas del mar que les precedieron, dependían de los botines de guerra para financiar sus operaciones militares y ya se habían excedido enormemente.

Los británicos fueron recibidos con fuego en Xiamen (Amoy) mientras trataban de entregar una carta del primer ministro Palmerston enarbolando una bandera blanca de tregua, un símbolo que los chinos no comprendieron –otro ejemplo de malentendido cultural mutuo–. Entonces tomaron la isla de Zhoushan, al sur del estuario del río Yangzi, y Dinghai, la ciudad más importante de la zona. El grueso principal de la flota navegó otras 800 millas hacia el norte, hasta Beihe, cerca de Tianjin, donde aceptaron la carta de Palmerston. Para entonces el emperador ya había perdido la confianza en Lin Zexu, cuya política de mano dura desembocó en represalias militares.

Lin fue cesado, cayó en desgracia y fue enviado al exilio a Ili, en Asia central. Su lugar lo ocupó el príncipe manchú Qishan (fallecido en 1854), quien, en septiembre de 1840, mediante halagos y compromisos, consiguió que los británicos regresaran a Guangzhou para proseguir con las negociaciones. Cuando éstas fracasaron, los británicos reanudaron las operaciones militares, por lo que en enero de 1841 Qishan se vio obligado a firmar una convención que estipulaba la cesión de Hong Kong, el pago de una indemnización a los británicos, la igualdad en las relaciones diplomáticas y la reapertura de Guangzhou. Tanto Qishan, por parte de la dinastía Qing, como Elliot, por parte de los británicos, creían haber hecho un buen trabajo, pero ninguno de los dos Gobiernos lo aceptó. El emperador chino estaba indignado porque se hicieron muchas concesiones, mientras que Palmerston estaba furioso porque Elliot había pedido demasiado poco. Las reaccio-

nés de los Gobiernos chino y británico mostraban con claridad lo alejados que aún estaban. Atrapados en medio se encontraban los negociadores. Al igual que Lin Zexu anteriormente, Qishan sufrió las consecuencias del descontento del emperador: le confiscaron sus bienes y fue enviado al exilio en el río Amur. Elliot también fue cesado; su siguiente cargo fue el de cónsul general en Texas.

Tras reanudarse los enfrentamientos, los británicos sitiaron Guangzhou en febrero de 1841, pero levantaron el cerco tras el pago de un rescate de seis millones de reales de a ocho de plata española. Sin embargo, antes de partir, constataron la creciente hostilidad de la población local. Fueron atacados por un contingente de tropas organizado por los notables locales. Aunque el ataque fue ineficaz desde el punto de vista militar, reflejaba el sentimiento popular y su desenlace fue exagerado por los partidarios de la línea dura para respaldar su actitud de intransigencia con los británicos. En agosto, Pottinger relevó a Elliot, y comenzó la última fase de la guerra cuando los británicos se desplazaron al norte y ocuparon Xiamen en agosto y Dinghai en octubre. Se enviaron refuerzos desde India, que incrementaron la fuerza naval y el número de efectivos aumentó a 10.000. Con esta fuerza a su disposición, Pottinger prosiguió con la campaña, avanzando por el Yangzi hasta que sus cañones amenazaron Nanjing. Allí se firmó, el 29 de agosto de 1842, el tratado que puso fin a la guerra. Fue una paz dictada, impuesta por el vencedor occidental a los chinos derrotados.

El Tratado de Nanjing y el sistema de tratados

El Tratado de Nanjing –junto con el tratado complementario de Bogue, octubre de 1843– sentó las bases de los tratados que China firmaría más tarde con Estados Unidos y Francia en 1844, estableció las pautas básicas de las relaciones de China con Occidente durante los siguientes cien años y sirvió de modelo para los tratados similares impuestos a Japón. Se abolieron el sistema de Guangzhou y el monopolio de los Cohong. Se permitió a los británicos comerciar y residir en cinco puertos – Guangzhou, Xiamen, Fuzhou, Ningbo y Shanghai–, y se otorgó a Gran Bretaña el derecho a nombrar cónsules en esas ciudades. El tratado también estipulaba que, en lo sucesivo, las comunicaciones oficiales se llevarían a cabo en condiciones de igualdad. La dinastía Qing tuvo que pagar una indemnización de 21 millones de reales de a ocho de plata española. De éstos, 12 millones fueron para pagar los gastos de la guerra, de acuerdo con la práctica europea de obligar al perdedor a pagarlos. Otros seis millones sirvieron para pagar las indemnizaciones por el opio entregado al comisionado Lin y los tres millones restantes para saldar las deudas de los comerciantes *hong* con los mercaderes británicos.

Una cláusula importante de tratado establecía un módico arancel chino de entre el 4 y el 13 por ciento de las importaciones, con una tasa media del 5 por ciento. Los chinos, cuyos derechos de aduana reglamentarios eran aún más bajos, se dieron cuenta de que, al aceptar esta cláusula, estaban renunciando a la libertad de fijar sus propias tarifas arancelarias. En la parte británica, tenían la certeza de que, como había enseñado Adam Smith, la supresión de las restricciones sobre el comercio beneficiaría a todos al permitir a cada uno centrarse en lo que hacía mejor.

Los británicos, que habían conseguido un imperio en India, con todas las cargas de Gobierno que eso entrañaba, no tenían intención de crear otro en China. Su objetivo era el comercio, no el territorio. Sin embargo, pidieron y consiguieron una base china. La isla de Hong Kong, que en ese momento era un pequeño pueblo de pescadores, les fue cedida a perpetuidad. Bien situada y con un puerto excelente, llegó a convertirse en un importante puerto internacional.

La cuestión de la jurisdicción legal sobre los súbditos británicos se resolvió con el Tratado de Bogue, que concedía la extraterritorialidad, es decir, el derecho de los súbditos británicos a ser juzgados conforme a la ley británica en tribunales consulares británicos. Los británicos, que no hacía mucho que habían reformado su propio sistema jurídico, estaban convencidos de su superioridad. Ya había precedentes en la historia de China de permitir a los «bárbaros» gestionar sus propios asuntos, pero en el marco de las relaciones internacionales modernas, la extraterritorialidad equivalía a una limitación de la soberanía china.

El Tratado de Bogue también incluía la cláusula de «trato de nación más favorecida». Esto obligaba a China a conceder a Gran Bretaña todos los derechos que China otorgara en el futuro a cualquier otra potencia. El propósito era impedir que China enfrentara a las potencias entre sí. La consecuencia era que cuando una nación conseguía una concesión, también la disfrutaban automáticamente todos los demás Estados a los que se hubiera reconocido la condición de más favorecidos. En los tratados de 1844, Estados Unidos y Francia obtuvieron este reconocimiento. En el tratado con Estados Unidos, China acordó permitir que se mantuvieran iglesias en los puertos del tratado y la revisión del mismo al cabo de doce años, mientras los franceses conquistaban el derecho a difundir el catolicismo.

La situación del comercio del opio no quedó resuelta en los tratados. Un acuerdo para prohibir el contrabando no frenó el aumento del tráfico, que fue legalizado en la siguiente ronda de acuerdos, 1858-1860, y el opio incluso funcionó como una especie de moneda. De las 1.900 toneladas anuales antes de la Guerra del opio, el comercio se expandió hasta alcanzar una cifra de 5.500 toneladas en 1879. Después disminuyó cuando aumentó la producción china de opio. Las importaciones británicas de opio habían caído a aproximadamente 3.000 toneladas cuando, en 1906, la dinastía Qing adoptó medidas enérgicas contra la droga. Las importaciones británicas se interrumpieron definitivamente en 1917, pero el consumo de opio siguió siendo un problema social grave hasta principios de la década de 1950.

Para China, los tratados no resolvían ni arreglaban nada. Un acontecimiento particularmente nefasto fue el permiso concedido a las cañoneras extranjeras para fondear en los puertos del tratado, ya que cuando se abrieron nuevos puertos, las potencias extranjeras tuvieron derecho a navegar por los ríos y canales de China. Ahora, visto en perspectiva, es evidente que el efecto acumulado de los tratados redujo a China a un estado de desigualdad inaceptable para cualquier nación moderna.

El tratado, pese a ser considerado universalmente un hito, no lo era para las autoridades Qing, las cuales, como ha mostrado John Fletcher, hicieron casi las mismas concesiones en una fecha tan cercana como 1835 para alcanzar un acuerdo con el diminuto Estado centroasiático de Kokand. Este tratado incluía una indemnización,

un acuerdo sobre aranceles, la abolición del monopolio mercantil y una posición especial que superaba la condición de nación más favorecida y que la dinastía Qing consideraba un simple ejemplo de «benevolencia imparcial».[5] Desde el punto de vista de Beijing, Hong Kong parecía tan remoto como Kokand.

La política exterior siguió estando marcada por los conflictos políticos y revelaba profundas fracturas en el sistema político. Cuando los centralistas encabezados por los manchúes, que defendían la paz, accedieron al poder, purgaron a la oposición tan a fondo, que los funcionarios letrados chinos de diferentes orientaciones intelectuales se pusieron de acuerdo para exigir insistentemente un debate abierto en los canales oficiales, la descentralización administrativa y una política de firme resistencia frente a los extranjeros. Pocas personas se hacían una idea de las dimensiones del reto al que se enfrentaba el imperio. Por ejemplo, Wei Yuan (1794-1857), autor del influyente *Tratado ilustrado sobre los reinos del mar* (primera versión, 1844), se limitó a incorporar información nueva a las viejas categorías y no juzgó necesario romper con la tradición. Pese a su orientación geopolítica, se obstinó en subestimar la amenaza británica.

Dadas las circunstancias, lo mejor que podían sugerir los expertos era que China adquiriera armas «bárbaras» e hiciera uso de la vieja diplomacia de enfrentar a los bárbaros entre sí. Funcionarios menos informados sugirieron que las futuras operaciones militares aprovecharan las supuestas peculiaridades físicas de los bárbaros, por ejemplo, sus cinturas rígidas y sus piernas rectas, que les hacían depender de caballos y barcos, o su mala visión nocturna.

Crisis interna

La injerencia de las potencias extranjeras era nefasta, pero la crisis interna era aún más peligrosa. La dirección del Gobierno era totalmente inadecuada. El éxito parcial del emperador Daoguang al reformar el sistema de monopolio oficial de la sal no compensó el fracaso a la hora de revitalizar la gestión del Gran Canal o del río Amarillo. La Administración de Transporte de Grano era «en realidad un organismo tributario sin control que explotaba al funcionariado y a la plebe por igual».[6] Para 1849 el Gran Canal era infranqueable. A partir de entonces, el grano obtenido como pago de los impuestos tuvo que ser enviado por mar. El abandono del canal costó a miles de personas sus puestos de trabajo. El emperador Daoguang no vivió para ver la catástrofe del Río Amarillo de 1852. Desde 1194, el gran río había desembocado en el mar al sur de la península de Shandong, pero ahora se había desviado al norte, causando inundaciones y devastación en una extensa zona.

El siguiente emperador, Xianfeng (1851-1861), tenía diecinueve años cuando heredó el trono y también fue incapaz de hacer frente a una situación cada vez más amenazadora. Mientras la rebelión ponía en peligro a la dinastía, un gran escándalo relacionado con el soborno y el chantaje afectó al sistema de exámenes.

El hambre, la pobreza y la corrupción fueron el origen del bandolerismo y de las insurrecciones armadas, como había sucedido a menudo en el pasado. La ame-

naza más temible para la dinastía procedía de los revolucionarios Taiping. Para agravar la crisis, la dinastía también tuvo que lidiar con rebeliones en otros lugares. En las regiones fronterizas de Anhui, Jiangsu, Henan y Shandong, tuvo lugar la rebelión Nian (1853-1868), dirigida por sociedades secretas, probablemente relacionadas con la Sociedad del Loto Blanco. También hubo una rebelión musulmana en Yunnan (1855-1873) y la rebelión de Dongan en el noroeste (1862-1875). Sin embargo, fue la rebelión Taiping la que estuvo a punto de destruir a la dinastía Qing mediante una guerra civil que, en cuanto a derramamiento de sangre y devastación, fue la más destructiva de la historia de la humanidad. Se calcula que más de 20 millones de personas perdieron la vida.

La rebelión Taiping (1850-1864)

El fundador del movimiento Taiping fue un maestro de escuela llamado Hong Xiuquan (1814-1864), que pertenecía a los hakka, étnicamente un subgrupo de los han, que emigró muchos siglos antes desde el norte hasta el sureste, donde se convirtió en un grupo étnico diferenciado. Al principio, Hong aspiraba a seguir una carrera convencional en la administración pública, por lo que acudió a Guangzhou en cuatro ocasiones para presentarse a los exámenes de acceso al funcionariado sin lograr superarlos. En 1837, conmocionado por su tercer fracaso, enfermó de gravedad y durante cuarenta días sufrió ataques de delirio, en los que tuvo visiones. Más tarde interpretaría estas visiones con la ayuda de un tratado cristiano que consiguió en Guangzhou, donde los misioneros protestantes habían iniciado la labor de llevar su fe a China. También fue instruido por un misionero de la iglesia baptista del sur de Estados Unidos. Con unos conocimientos limitados de la Biblia y del cristianismo, procedió a desarrollar su propia versión sinizada del cristianismo.

Un aspecto fundamental de la fe de Hong era que estaba convencido de que en sus visiones había visto a Dios, quien le había confiado la misión divina de salvar a la humanidad y exterminar a los demonios. También vio a Jesús y comprendió que Cristo era su hermano mayor. Esta reformulación del cristianismo según un modelo familista resultaba atractiva a los chinos que escuchaban a Hong, pero consternaba a los misioneros cristianos occidentales, a quienes aún horrorizaba más el hecho de que Hong pretendiera ser él mismo una fuente de nuevas revelaciones.

El cristianismo Taiping hacía hincapié en el Antiguo Testamento: en los diez mandamientos, no en el sermón de la montaña. El combativo celo de Hong en obedecer el primer mandamiento destruyendo «ídolos» e incluso tablillas confucianas de los antepasados pronto le costó su puesto de maestro. Se convirtió en un predicador itinerante en las comunidades hakka de Guangxi, donde consiguió conversos y discípulos entre los oprimidos y los desposeídos, a los que incorporaba a la Sociedad de los Adoradores de Dios. A los pobres y miserables les proponía una visión del Reino Celestial de la Gran Paz (*Taiping tianguo*), una utopía igualitaria ordenada por Dios.

El cristianismo Taiping, para adaptarse al cristianismo y a las tradiciones autóctonas, hacía hincapié en una moral estricta, incluso puritana. El opio, el tabaco, el

juego, el alcohol, la prostitución, la mala conducta sexual y el vendaje de los pies estaban estrictamente prohibidos. Se equipararon a las mujeres a los hombres en la teoría y, en bastante medida, también en la práctica. Su fuerte tendencia al igualitarismo económico, una especie de comunismo sencillo, concordaba con el igualitarismo cristiano y las ideas utópicas chinas. La propiedad debía compartirse y, en 1850, se pidió a los miembros de la sociedad que entregaran sus bienes a unas arcas comunitarias para sufragar las necesidades de todos.

El programa de redistribución de las tierras Taiping se basaba en un sistema de clasificación de las tierras conforme a los nueve grados que aparecen en *Los ritos de Zhou*, desde siempre una fuente de ideas radicales en China. La idea era que todo el mundo recibiera una misma cantidad de tierras, que se medían en función de la productividad del suelo. Toda la producción que excediera lo que necesitaran los beneficiarios se debía entregar a los graneros y a las arcas comunales. El sistema no reconocía la propiedad privada.

La estructura política básica era una unidad de veinticinco familias compuesta por cinco grupos de cinco familias cada uno. Los jefes de estas unidades y de otras más grandes tenían que combinar los deberes civiles y militares y velar por el bienestar espiritual de los fieles celebrando oficios religiosos dominicales. Los Taiping inventaron sus propios himnos, manuales y literatura, que serían las materias de un nuevo sistema de exámenes abierto tanto a las mujeres como a los hombres. Del mismo modo, también había unidades militares femeninas y masculinas. Los matrimonios se celebraban en la iglesia y eran monógamos.

Lo que impedía que se materializara esta utopía eran los «demonios», principalmente manchúes. En julio de1850 la sociedad tenía a 10.000 seguidores, sobre todo en la remota y abandonada provincia de Guangxi. Para desafiar a la dinastía Qing, se cortaron las largas trenzas que les caían desde la nuca y que los manchúes impusieron a los chinos como señal de sometimiento. Como también se negaron a afeitarse la parte delantera de la cabeza, el gobierno los llamaba los «rebeldes melenudos». Las creencias religiosas milenarias, el igualitarismo utópico, la rectitud moral y el odio a los manchúes resultaron ser una poderosa combinación cuando se fusionaron en un programa de resistencia armada organizada. En noviembre de 1850 se produjeron enfrentamientos con las tropas gubernamentales y el 11 de enero de 1851, el día del trigésimo séptimo cumpleaños de Hong, sus seguidores le proclamaron «Rey Celestial», desafiando oficialmente a la dinastía Qing.

En esta etapa, los Taiping disfrutaron de un buen liderazgo. Uno de los dirigentes destacados fue Yang Xiuqing, que había sido carbonero y era un organizador y un estratega de gran talento. Las fuerzas Taiping hicieron rápidos progresos militares desde su base en Guangxi. Una de sus tácticas favoritas para atacar las ciudades consistía en utilizar a su contingente de mineros para que excavaran túneles y socavaran las murallas defensivas. La incompetencia de las fuerzas gubernamentales también fue de ayuda. A medida que los ejércitos Taiping avanzaban, el número de efectivos iba en aumento. Se calcula que superaban el millón cuando tomaron Nanjing en 1853.

Tras avanzar tan rápidamente, con nuevos adeptos que sólo conocían parcialmente la doctrina Taiping engrosando sus filas, llegó el momento de hacer un alto

y consolidarse. El movimiento se había proclamado oficialmente Reino Celestial de la Gran Paz en 1851. Ahora, con la capital en Nanjing, los cabecillas intentaron convertirlo en un régimen sólido. Enviaron dos expediciones para proseguir con las operaciones militares. Un pequeño ejército se dirigió al norte, y llegó a menos de 30 km de Tianjin antes de sufrir varios reveses y ser derrotado. Ejércitos más grandes fueron al oeste y tuvieron un éxito considerable hasta 1856, pero también acabaron siendo derrotados.

El trato que los Taiping dispensaban a los occidentales era cordial pero torpe. El régimen perdió muchos apoyos haciendo uso de un lenguaje condescendiente y de expresiones de superioridad no diferentes a las empleadas por Beijing. Los británicos no lograron que los Taiping reconocieran los derechos de los tratados, por lo que optaron por una política de neutralidad y las demás potencias siguieron pronto su ejemplo. Las potencias extranjeras mantuvieron esta política hasta la década de 1850.

El momento crucial para el régimen Taiping llegó en 1856 bajo la forma de una crisis de liderazgo que a duras penas se podía permitir. El poder de Yang Xiuqing había aumentado hasta el punto de reducir a Hong a una mera figura decorativa. Yang también entraba en trance y afirmaba actuar siguiendo las órdenes de Dios, pero era incapaz de convencer a los demás líderes. Cuando se extralimitó, éstos se pusieron en su contra. Yang fue asesinado junto con su familia y miles de seguidores, pero no apareció ningún sucesor fuerte para reemplazarle. Cuando Hong Rengan (1822-1864), primo de Hong, alcanzó notoriedad en 1859, ya era demasiado tarde para reestructurar el régimen. Hong Rengan fue el dirigente Taiping más occidentalizado, pero no dispuso ni del tiempo ni del poder para construir el Estado moderno y centralizado que tenía en mente. Su liderazgo sólo duró hasta 1861. Hong Xiuquan estaba entregado a su misión religiosa, dedicado a escribir prolijos comentarios sobre la Biblia y totalmente ajeno al mundo.

El fracaso de su liderazgo fue una de las causas de la debilidad de los Taiping. Otra fue la deficiente aplicación de sus políticas. La práctica no se correspondía con la teoría. Por ejemplo, el propio Hong Xiuquan, así como otros dirigentes Taiping, tenían numerosas concubinas pese a que la fe Taiping prescribe la monogamia. Además, desperdiciaron muchas oportunidades: no atacar antes de que la dinastía se pudiera reagrupar; no cooperar con sociedades secretas y otros adversarios del régimen que no compartían la fe Taiping; y no cultivar buenas relaciones con las potencias extranjeras.

Para empeorar aún más las cosas, las ideas revolucionarias de los Taiping repelían a todos aquellos chinos que se identificaban con el estilo de vida básico confuciano y consideraban que el programa de los Taiping no era simplemente antimanchú, sino anticonfunciano y, por tanto, subvertía el orden social tradicional. Así, los líderes Taiping no sólo no lograron ganarse a los notables, sino que también se enemistaron con este elemento clave de la sociedad china. Para los letrados, era preferible un Gobierno de manchúes «civilizados» que un Gobierno de chinos «barbarizados».

Zeng Guofan y la derrota de los Taiping

Lo que en última instancia prolongó la vida de la dinastía Qing fue un nuevo tipo de fuerza militar que organizó Zeng Guofan (1811-1872), un fervoroso confuciano y un producto del sistema de exámenes. El ejército de Zeng, a diferencia de los antiguos ejércitos organizados conforme al sistema de estandartes de la dinastía Qing (véase la página 279), era una fuerza estrictamente regional de Hunan, compuesta por oficiales con orígenes regionales y antecedentes ideológicos similares a los que él mismo seleccionaba. Estos, a su vez, reclutaban a los soldados en sus zonas natales o entre los miembros de sus propios linajes. Una actitud paternalista de los oficiales con sus hombres, una escala salarial generosa y administrada con honradez, un esmerado adoctrinamiento moral y los vínculos regionales comunes contribuyeron a crear un ejército bien disciplinado y con la moral muy alta.

Los hombres de Estado Qing eran conscientes de que los ejércitos regionales fuertes como el de Zeng ponían en peligro el equilibrio de poder entre el Gobierno central y las regiones, y a la postre eran peligrosos para la autoridad de la dinastía. Pero los ejércitos tradicionales del régimen habían demostrado ser totalmente inadecuados y los gobernantes manchúes no tuvieron otra elección que confiar su defensa a Zeng. El ejército, aunque fue organizado en Hunan, donde inició las operaciones, también combatió a los Taiping en otras provincias. No siempre salió victorioso: en dos ocasiones Zeng sufrió reveses tan serios, que intentó suicidarse. No obstante, a largo plazo un ejército bien dirigido y sumamente motivado, administrado con honestidad y fiel a su propósito, demostró ser superior a las fuerzas Taiping.

La dinastía también se benefició de los servicios de otros dos jefes excepcionales: Zuo Zongtang (1812-1885) y, sobre todo, Li Hongzhang (1823-1901), cuyo ejército de Anhui se convirtió en la mayor fuerza contra los Taiping. Después de los tratados de 1860, las potencias occidentales se pusieron de parte del régimen que tantas concesiones les había hecho y las armas occidentales fueron de gran ayuda, sobre todo para el ejército de Anhui. A un aventurero estadounidense le sucedió un oficial británico al mando de 4.000 o 5.000 chinos en el «Ejército Siempre Victorioso». Mientras tanto, los oficiales franceses comandaban el «Ejército Siempre Triunfante», formado por mercenarios chinos y filipinos. Los ingresos aduaneros ayudaron a los leales al régimen a comprar armas extranjeras y vapores, y establecer arsenales.

Tras una serie de victorias, los ejércitos leales sitiaron Nanjing. Cuando la situación se tornó desesperada, Hong Xiuquan confió en la intervención divina y ordenó a la población hambrienta comer maná. Según un general Taiping, «El propio soberano recogió, en los espacios abiertos de su palacio, toda clase de malas hierbas, que amontonó y envió fuera de palacio, y pidió a todo el mundo que hiciera lo mismo».[7] La misma fuente atribuye la posterior enfermedad mortal de Hong a la ingestión de estos mejunjes de hierbajos. Poco después de la muerte de Hong, el 19 de julio de1864, la ciudad cayó en manos de un ejército al mando del hermano de Zeng Guofan. Como había sucedido a menudo en esta enconada guerra, tras la caída de Nanjing se produjo un baño de sangre. El hijo de Hong con-

siguió huir, pero fue detenido en Guangxi y ejecutado. Los Taiping, que tan cerca estuvieron de lograr la victoria, fueron totalmente erradicados. Igualmente, las fuerzas leales al régimen consiguieron sofocar a los Nian, los musulmanes y otros rebeldes.

El ejemplo de los Taiping inspiraría a futuros revolucionarios, mientras que los conservadores siguieron admirando a Zeng Guofan. El famoso autorretrato a tamaño natural de Ren Xiong (1820-1857), que sirvió en un cuartel militar pero no estaba muy satisfecho de su decisión (véase la ilustración de la página 302), sugiere que hubo quienes se mostraron inquietos y desafiantes. Esta obra de arte original y perturbadora, pintada en Shanghai, una ciudad que estaba empezando a asumir un papel de importante lugar de encuentro entre China y Occidente, refleja la tensión de la época y presagia futuros conflictos y aflicciones.

China y el mundo desde el Tratado de Nanjing hasta el final de los Taiping

Como hemos visto, el Tratado de Nanjing estableció un modelo, pero no satisfizo a ninguna de las partes. Los británicos, tras ver frustrados sus intentos de negociar localmente, reclamaron una representación directa en Beijing. También exigieron una revisión del tratado porque la apertura de nuevos puertos no se había traducido en el aumento previsto del comercio. Tras las demandas de un comercio más libre subyacía la persistente idea de que las restricciones artificiales eran lo único que impedía el desarrollo de un gigantesco mercado en China para los textiles y otros productos británicos.

Un motivo de fricción entre los ingleses y los chinos fue el reiterado aplazamiento de la apertura de Guangzhou debido al fuerte sentimiento en contra de los extranjeros de sus habitantes. La continuación del tráfico de opio no ayudaba nada, ni tampoco la aparición del tráfico de mano de obra china. A menudo, captaban a estos hombres contra su voluntad, los hacinaban en lúgubres barcos de «culíes» y los trasportaban como trabajadores contratados a las plantaciones de Cuba y Perú. Como consecuencia del boom que desencadenó el descubrimiento de oro en California en 1848 también acudieron emigrantes chinos a Estados Unidos, pero llegaron como trabajadores libres y sus pasajes los organizaron comerciantes chinos. En 1852 había 25.000 chinos en el oeste de Estados Unidos y en 1887 había el doble de esa cifra en California.

Hubo algunas iniciativas de cooperación durante esos años, ya que las potencias extranjeras se alinearon con la dinastía, en lugar de con los Taiping. Los británicos, con el consentimiento de los chinos, procedieron a combatir la piratería. Aún más importante fue la creación en 1854 de la Inspección Extranjera de Aduanas en Shanghai después de que los rebeldes expulsaron a los funcionarios Qing. La Inspección asumió la responsabilidad de recaudar los aranceles y prevenir el contrabando. Conforme a los nuevos tratados de 1858, su autoridad se ampliaba a todos los puertos del tratado. Siguió siendo un importante apoyo para la dinastía durante y después de la rebelión Taiping.

No obstante, había más discordia que armonía, y en 1856 volvió a estallar la guerra. La causa inmediata de la guerra fue el incidente del *Arrow*. El *Arrow*, era

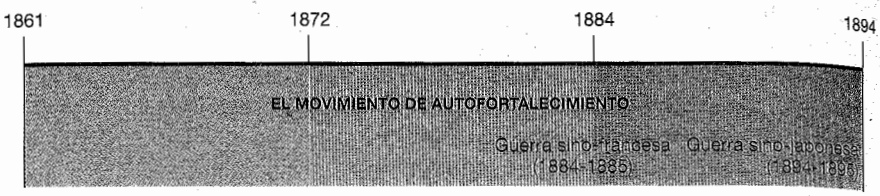
un barco de propiedad china pero registrado en Hong Kong al que, pese a navegar bajo pabellón británico, subieron a bordo funcionarios chinos y capturaron a doce chinos a los que acusaron de piratería. Cuando el virrey liberó a los hombres pero se negó a disculparse y garantizar que no iba a volver a ocurrir, los británicos respondieron tomando Guangzhou. Hubo una tregua en los combates mientras los británicos estuvieron ocupados librando una guerra en India desencadenada por el motín de 1857. Cuando se reanudó la guerra en China en diciembre de 1857, los franceses se unieron a los ingleses.

Como en la primera guerra, los europeos volvieron a desplazarse al norte, y en Tianjin los británicos y los franceses negociaron el Tratado de Tianjin, que estipulaba la concesión de la residencia permanente a los diplomáticos extranjeros en Beijing, la apertura de nuevos puertos, los viajes de los extranjeros por toda China, la reducción de los derechos de tránsito interno, una indemnización y la libre circulación de todos los misioneros cristianos. Sin embargo, se reanudaron las hostilidades después de que el emisario británico descubriera que la dinastía Qing planeaba efectuar el canje de ratificaciones en Shanghai en lugar de en Beijing. Aunque los chinos derrotaron a los británicos en Taku, donde el río que fluye hasta Tianjin desemboca en el mar, la victoria fue para los aliados que entraron en Beijing, donde Elgin, el comandante británico, descargó su ira quemando el palacio imperial de verano, compuesto por unos 200 edificios y situado al noroeste de Beijing. En octubre se firmó la convención de Beijing para complementar el Tratado de Tianjin, que entró en vigor. Además de la habitual indemnización, China se vio obligada a abrir once puertos nuevos, a conceder el derecho a viajar por el interior y a permitir a los emisarios extranjeros residir en Beijing. En 1860 los franceses también introdujeron subrepticiamente en el texto chino una cláusula que concedía a los misioneros el derecho a comprar tierras y construir edificios en cualquier lugar de China.

El acuerdo de paz se alcanzó gracias a la mediación del embajador ruso en Beijing, que aprovechó la oportunidad para consolidar los beneficios que Rusia había conseguido hasta la fecha y lograr nuevas concesiones para su país. Con Pedro el Grande y Catalina la Grande, el imperio terrestre de Rusia se había extendido hasta la zona occidental del Pamir, entonces conocida como Turquestán ruso, y en 1851 Rusia consiguió privilegios comerciales y el derecho a habilitar cónsules en Kuldja y Chuguchak (Dacheng), en la región de Ili del Turquestán chino (Xinjiang en la actualidad), al este del Pamir. También les permitieron el acceso a las zonas al sudoeste de Kuldja y Urga (Ulan Bator), en Mongolia Exterior, pero, al haber sofocado las rebeliones musulmanas, la dinastía Qing pudo mantener su posición en Asia central.

Mientras tanto, Rusia ganó mucho terreno en el noreste. En la región del Amur, Nikolai Muraviev, gobernador general de Siberia, comenzó a presionar a la dinastía Qing en 1847. En 1860, toda la zona norte del Amur fue cedida a los rusos, que también recibieron las tierras situadas al este del río Ussuri, que fueron incorporadas al imperio ruso como el Amur y las Provincias Marítimas. En estas últimas, Muraviev fundó Vladivostok («gobernante del este» en ruso). Rusia también consiguió el estatus de nación más favorecida. Las ventajas que Rusia logró en esa época han sido una fuente de conflicto entre los rusos y los chinos hasta época muy reciente.

II. 1870-1894



El resurgimiento posterior a los Taiping

Durante el período de Tongzhi (1862-1874), Zeng Guofan, Li Hongzhang y otros líderes de la victoria sobre los Taiping trataron de hacer frente a los trastornos causados por la guerra y de reanimar la dinastía poniendo en marcha un programa reformista confuciano: se recortaron gastos y se bajaron los impuestos en el devastado sur, se desarrollaron proyectos de ayuda, se empezaron obras públicas, se recuperaron tierras, se controló el agua, y se crearon graneros. Como siempre, la agricultura tenía prioridad.

Un aspecto del resurgimiento que sus patrocinadores confucianos apreciaban mucho fue el fortalecimiento de la erudición mediante la reimpresión de textos antiguos, la fundación de nuevas academias, la apertura de bibliotecas y similares. También se concedió máxima prioridad a la reforma del sistema de exámenes, al igual que a la eliminación de la corrupción burocrática. Se introdujeron preguntas sobre cuestiones prácticas relacionadas con el arte de gobernar y se intentó limitar la venta de títulos y de cargos. Con estas medidas, los reformistas pretendían mejorar el nivel de honradez.

Sin embargo, las reformas no penetraron en el escalafón más bajo y primordial de la burocracia –muchos magistrados de los distritos continuaron accediendo al cargo comprándolo– y no se adoptaron medidas eficaces para poner coto a la rapacidad de la sub-burocracia de secretarios y subalternos, firmemente enraizada y manifiestamente corrupta. Además, como la dirección de las reformas recayó principalmente en los gobernadores provinciales, la dinastía no pudo hacer nada para cambiar la tendencia hacia el regionalismo. La ruptura de los antiguos vínculos con el Gobierno central eliminó muchas de las restricciones políticas sobre la riqueza y el poder locales, y puso en marcha una reestructuración de la sociedad local que, al final, demostró ser peligrosa tanto para el Estado como para el orden social.

Autofortalecimiento: la primera fase

El objetivo del movimiento de autofortalecimiento era reforzar a la dinastía Qing mediante préstamos selectivos procedentes de Occidente. Comenzó en el pe-

ríodo de Tongzhi prestando especial atención a la modernización militar y las relaciones internacionales y se amplió en su fase intermedia (1872-1885) para incluir el transporte –barcos y trenes–, las comunicaciones –el telégrafo– y la minería. Finalmente, tras la derrota de China ante Francia en 1885, se volvió a ampliar para incorporar la industria ligera.

Durante la primera fase, Li Hongzhang estableció fábricas de armas en Shanghai (1862) y Suzhou (1864), instaló un arsenal en Shanghai con Zeng Guofan (1865) y fundó otro en Nanjing (1867). En 1870, Li también amplió las fábricas de maquinaria construidas en Tianjin en 1867. Otro dirigente fundó en Fuzhou un astillero con maquinaria francesa que contaba con una escuela de construcción naval y otra de navegación; una enseñaba francés y la otra inglés.

Como el emperador era menor de edad, quien dirigía básicamente la política exterior era el príncipe Gong, que expresó el orden de prioridades del régimen como sigue:

> La situación actual se podría comparar –con las enfermedades de un cuerpo humano–. Tanto los Taiping como los bandidos Nian están consiguiendo victorias y constituyen una enfermedad orgánica. Se puede considerar que Rusia, con su territorio adyacente al nuestro, intenta mordisquear nuestro territorio como un gusano de seda y es una amenaza a nuestro seno. En cuanto a Inglaterra, su objetivo es el comercio, pero actúa con violencia, sin la menor consideración por la decencia humana. Si no la mantenemos dentro de unos límites, no podremos mantenernos en pie. De ahí que se pueda comparar con una enfermedad de nuestras extremidades. Por eso, primero debemos sofocar a los Taiping y a los bandidos Nian, mantener a los rusos bajo control a continuación y, por último, ocuparnos de los británicos.[8]

Para el príncipe Gong era evidente que se necesitaba un nuevo enfoque de la política exterior para alcanzar estos objetivos. Para ocuparse de las potencias extranjeras y de cuestiones relacionadas, promovió en 1861 la creación del Zongli Yamen (Departamento de Gestión General) como un subcomité del Gran Consejo para supervisar una serie de oficinas (véase la ilustración 11.2). Como su influencia dependía de la de su presidente y sus asociados, fue más influyente durante la década de 1860, cuando la autoridad del príncipe Gong se hallaba en su máximo apogeo. Una innovación importante introducida por el Zongli Yamen fue recurrir al derecho internacional, utilizando *Elementos de derecho internacional* de Henry Wheaton, un texto básico traducido por el misionero estadounidense W. A. P. Martin.

El príncipe Gong reconoció que los funcionarios chinos estaban en desventaja al tratar con los extranjeros a menos que tuvieran un mayor conocimiento de las lenguas y las culturas extranjeras y por esa razón, contribuyó a que el Zongli Yamen fundara una escuela de lenguas extranjeras y otras materias no tradicionales en 1862. Los profesores de lenguas eran extranjeros y entre ellos se encontraba Martin, que se convirtió en el director de la escuela en 1869. Para entonces se había incorporado también la astronomía y las matemáticas, pese a las objeciones del eminente letrado mongol, el secretario general Woren (fallecido en 1871), que inmortalizó por escrito: «Desde la antigüedad hasta la época moderna vuestro servidor nunca ha sabido de nadie que pudiera utilizar las matemáticas para le-

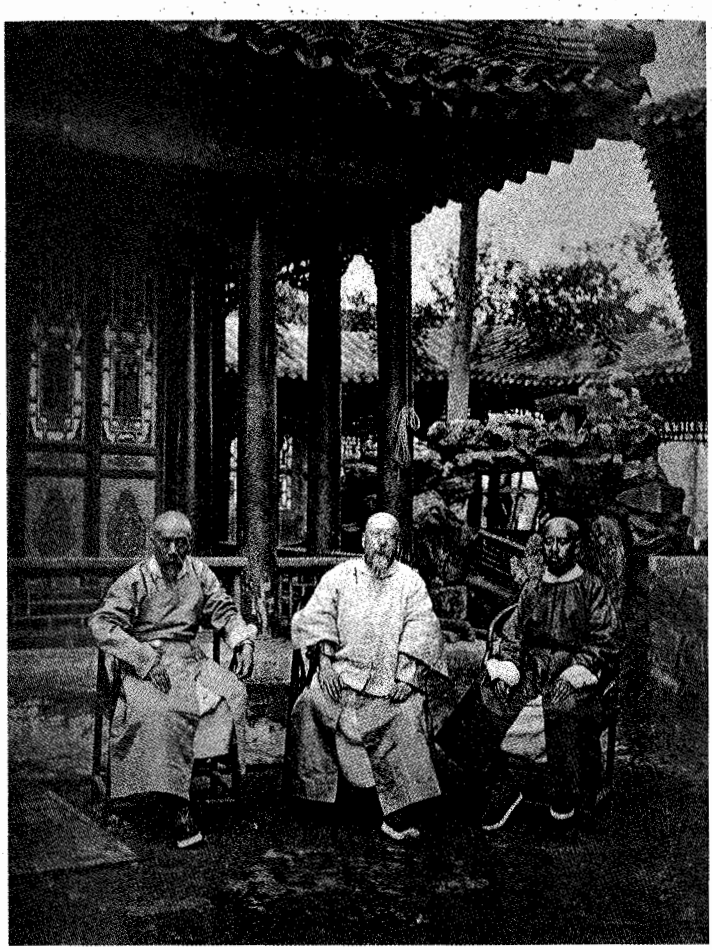


Ilustración 11.2. Tres miembros del Zongli Yamen y hombres de Estado del período Tongzhi. De izquierda a derecha: Shen Guifen, presidente del Ministerio de la Guerra; Dong Xun, presidente del Ministerio de Finanzas; y Mao Changxi, presidente del Ministerio de Obras (© Hulton-Deutsch Collection/CORBIS [HU038080]).

vantar la nación en un período de declive o de fortalecerla en un momento de debilidad».[9] Woren no fue el único que puso reparos a la ampliación de la influencia «bárbara».

No obstante, se fundaron escuelas similares en Shanghai, Guangzhou y Fuzhou, y se confió a los extranjeros la gestión de los centros educativos y militares. De esta forma se sentaron las bases del autofortalecimiento y de la modernización, aunque el énfasis continuó siendo militar. Éste fue el caso incluso de Feng Guifen (1809-1874), un defensor del conocimiento de los bárbaros, que tuvo la

osadía de proponer que se concediera el aprobado en los exámenes a quienes demostraran dominar la mecánica occidental.

Durante la década de 1860, un ámbito importante de la cooperación china con las potencias extranjeras fue el Servicio de Aduanas Marítimas. Su primer director, Horatio Nelson Lay, compró una flota de ocho cañoneras para los chinos en Gran Bretaña. Aunque la pagaron los chinos, Lay debía transmitir todas las órdenes, siguiendo su propio criterio, al capitán de la flota. Era algo inaceptable para la dinastía Qing y hubo protestas. La primera tentativa china de procurarse una armada moderna terminó con la disolución de la pequeña flota y Lay tuvo que jubilarse. Sin embargo, la situación mejoró cuando Robert Hart sucedió a Lay en 1863. La actitud de Hart era la antítesis de la de Lay. Insistía en que las aduanas eran un servicio chino y que los funcionarios chinos debían de tratarlos como «funcionarios hermanos», y asesoró de buena fe y con frecuencia al Gobierno de la dinatía Qing sobre la modernización, al tiempo que transformaba el servicio en una importante fuente de apoyo para la dinastía.

La cooperación entre la dinastía Qing y las potencias extranjeras dio como resultado la primera misión diplomática china a Occidente, que encabezó Anson Burlingame, el embajador estadounidense retirado en Beijing, por recomendación de Robert Hart. El hecho de que un Estado confuciano multiétnico como el de los Qing encargara a un extranjero de confianza una misión tan importante no parecía tan extraordinario como lo sería posteriormente, después de que se afianzara el nacionalismo. Acompañado por un manchú y por un funcionario chino, Burlingame partió de China en 1867 para realizar un viaje a Washington, varias capitales europeas y San Petersburgo, donde murió. Burlingame se dejó llevar por su propia elocuencia y les dijo a los estadounidenses que China estaba preparada para tender «sus brazos a los brillantes estandartes de la civilización occidental».[10] En Washington, firmó un tratado bastante favorable a China.

Las negociaciones más importantes para la revisión del tratado las entablaron los británicos en Beijing y culminaron en el convenio de Alcock de1869, que incluía algunas concesiones a los chinos en materia de aranceles e impuestos, y estipulaba que, conforme a la cláusula de nación más favorecida, los súbditos británicos sólo disfrutarían de los privilegios concedidos a otras naciones si aceptaban las condiciones en las que se otorgaron esos privilegios. También permitía a China abrir un consulado en Hong Kong. Puede que estas concesiones parezcan menores, pero la comunidad de comerciantes ingleses se sintió amenazada por ellas y su oposición fue lo suficientemente fuerte como para impedir la ratificación de la convención.

En 1870 la política de cooperación sufrió en Tianjin un golpe funesto. Un convento católico de monjas de la ciudad cometió el error de ofrecer pequeñas cantidades de dinero a quien llevara huérfanos a la misión. Se difundió el rumor de que secuestraban a los niños y las monjas les extirpaban los corazones y los ojos para hacer medicamentos. La tensa situación degeneró en violencia. Una muchedumbre acabó con las vidas del cónsul francés y de otros veinte extranjeros, incluidas diez monjas, durante lo que se conocería como la matanza de Tianjin. Las potencias extranjeras movilizaron sus cañoneras. Finalmente, la diplomacia resolvió la cuestión, en gran medida porque la derrota ese mismo año de Francia en

la guerra franco-prusiana privó a Francia de su poder militar y obligó a los franceses a centrarse en los problemas internos.

Autofortalecimiento: la teoría

El pragmatismo confuciano no era algo nuevo. El deseo de adoptar nuevos métodos para fortalecer y reformar el Estado inspiró a una larga lista de letrados confucianos ya desde los tiempos de la dinastía Song y, como se puso de manifiesto durante los primeros años del siglo XIX que la dinastía Qing tenía graves problemas, algunos letrados le dieron la espalda a la filología para centrarse en lo que ahora se denominaba estudios políticos. La *Antología de textos sobre el arte de gobernar de la dinastía Qing* (*Huangchao jingshi wenbian*), publicada en 1827, es un buen ejemplo. Se trata de una recopilación de ensayos sobre cuestiones sociales, políticas y económicas escritos por funcionarios Qing y publicada por He Changlin (1785-1841), aunque el verdadero trabajo corresponde a Wei Yuan. El interés por la reforma y la voluntad de examinar de una forma exhaustiva y crítica las instituciones financieras y políticas fueron características de los textos de los principales intelectuales, y Wei Yuan empezó a combinar dichas inquietudes con el interés por Occidente. La primera persona que consideró que en Occidente se podían encontrar las soluciones para resolver los problemas que el mismo Occidente había creado fue Feng Guifen, quien instó a China a utilizar «técnicas bárbaras» contra los «bárbaros», el sello distintivo del movimiento de autofortalecimiento.

Aunque el autofortalecimiento ya estaba consolidado en la década de 1870, su formulación clásica data de 1898 gracias a Zhang Zhidong (1837-1909), gobernador general y practicante del autofortalecimiento. Al igual que Sakuma Shōzan anteriormente en Japón, Zhang pretendía preservar los valores tradicionales adoptando, al mismo tiempo, la ciencia y la tecnología occidental. La idea era que el conocimiento chino siguiera siendo el núcleo de la civilización china y el conocimiento occidental desempeñara un papel de apoyo subordinado. Para expresar esa idea se recurrió a la tradicional dicotomía neoconfunciana entre *ti* (sustancia) y *yong* (función): métodos occidentales para fines chinos. El modelo básico de la civilización china continuaba siendo sagrado, pero para protegerlo se comenzaron a utilizar técnicas occidentales.

Los detractores conservadores del autofortalecimiento temían que la civilización china se contaminara con préstamos de Occidente, ya que no es posible separar los fines de los medios. Según la formulación confuciana, *ti* y *yong* son facetas de un todo. La tradición confuciana siempre estuvo interesada tanto en los medios como en los fines, y los eruditos habían insistido durante generaciones en que el Camino no consistía simplemente en abstracciones «vacías», sino que tenía que ver con realidades prácticas. No había esencia aparte de la aplicación. Y Occidente era mucho más que una serie de meras técnicas. Era erróneo creer que China podía apropiarse de técnicas de Occidente sin verse afectada por manifestaciones de la cultura occidental. Si China proseguía con sus esfuerzos por adoptar técnicas occidentales mientras preservaba la cultura tradicional, lo mejor que cabía esperar sería una molesta compartimentación. Para preservar la tradi-

ción en un período de modernización era necesario proteger al país del tipo de revaluación social radical que reclamaban en Japón los paladines de la «razón» como Fukuzawa Yukichi.

El contraste con Japón es instructivo, ya que allí el cambio social se justificaba apelando al nacionalismo cuyo símbolo era el trono, mientras que en China el confucianismo estaba demasiado asociado con la estructura social para permitir un desarrollo similar. El Japón del período Meiji demostró que algunos elementos del confucianismo eran compatibles con la modernización, pero también que la modernización traía consigo cambios que afectaban a la propia esencia de la civilización.

La emperatriz viuda y el Gobierno

La figura dominante de la corte desde mediados de la década de 1870 hasta su muerte, sólo tres años antes de la desaparición de la dinastía, fue la emperatriz viuda Cixi (1835-1908) (véase la ilustración 11.3). Era la hija inteligente y culta de un funcionario menor manchú, que entró en palacio como concubina de bajo rango y tuvo la buena suerte de alumbrar al único hijo del emperador Xianfeng. Tras la muerte del emperador, pasó a ser corregente de su hijo, el emperador Tongzhi, a quien dominaba. También circulaba el rumor de que dio alas a los desenfrenos que debilitaron su constitución física y le condujeron a la tumba en 1875 a los diecinueve años. Manipuló la sucesión para colocar en el trono a su sobrino de cuatro años, el emperador Guangxu (r. 1875-1908), y siguió tomando decisiones incluso cuando, aparentemente, éste asumió las funciones imperiales en 1889. Al principio, el príncipe Gong opuso resistencia, pero su poder declinó en la década de 1870 y en 1884 fue apartado del Gobierno.

La emperatriz viuda era una mujer obstinada, experta en las luchas políticas internas y en la manipulación. Uno de sus partidarios de confianza fue el miembro de los estandartes manchú Ronglu (1836-1903), a quien concedió importantes cargos militares. Sin embargo, era una anomalía que una mujer controlara la corte y los rumores de que era responsable del asesinato de sus adversarios no mejoraron su prestigio. La corrupción en las altas esferas también tuvo repercusiones. El poderoso eunuco Li Lianying (fallecido en 1911) era totalmente leal a su señora, pero también completamente corrupto y utilizó su influencia para amasar una fortuna. La propia Cixi aceptó pagos de funcionarios y malgastó fondos. El caso más célebre de abuso financiero fue cuando gastó fondos destinados a la armada. El Departamento de la Armada, creado en 1885, se convirtió en una rama de la casa imperial y el «barco» más famoso y majestuoso de China fue construido con mármol (véase de la ilustración 11.4).

El principal objetivo político de Cixi era mantenerse en el poder. No sentía aversión por la política de modernización selectiva postulada por los defensores del autofortalecimiento, pero tampoco se comprometió con ella, y su conocimiento de Occidente era muy limitado. Sacó partido político inmediato al evitar la dependencia de un único grupo de funcionarios y mediante la manipulación de a una serie de gobernadores generales fuertes que acumularon poder mientras re-

Ilustración 11.3. La emperatriz viuda Cixi (1835-1908) sentada en el trono imperial. Los eruditos también se dejaban crecer las uñas para mostrar al mundo que trabajaban con la mente y no con las manos (Cortesía de Arthur M. Sackler y la Freer Gallery of Art, Smithsonian Institution [SC-GR2.56]).

primían la rebelión Taiping. La corte ya no podía controlar a voluntad a estos administradores provinciales, pero, afortunadamente para Beijing, seguían siendo totalmente leales a la dinastía. Los gobernadores generales manejaban sus propias maquinarias políticas y financieras, y estaban al mando de importantes fuerzas militares, pero seguían dependiendo de la potestad para hacer nombramientos de Beijing. Las grandes decisiones políticas se seguían tomando en Beijing. El Gobierno central también se fortaleció económicamente con los ingresos de las Aduanas Marítimas. De este modo, Occidente ayudó a preservar la dinastía pese a que estaba debilitando sus cimientos.

El gobernador general más importante fue Li Hongzhang, establecido en Tianjin desde 1870, donde estuvo al mando de un ejército, promovió las iniciativas de autofortalecimiento y logró evitar su traslado. Li, un protegido de Zeng Guofan, compartía la devoción de su señor por la dinastía, pero no su integridad confuciana. Desde su cuartel general no muy alejado de Beijing, Li controlaba la política de China hacia Corea, pero no era capaz de controlar la política exterior en

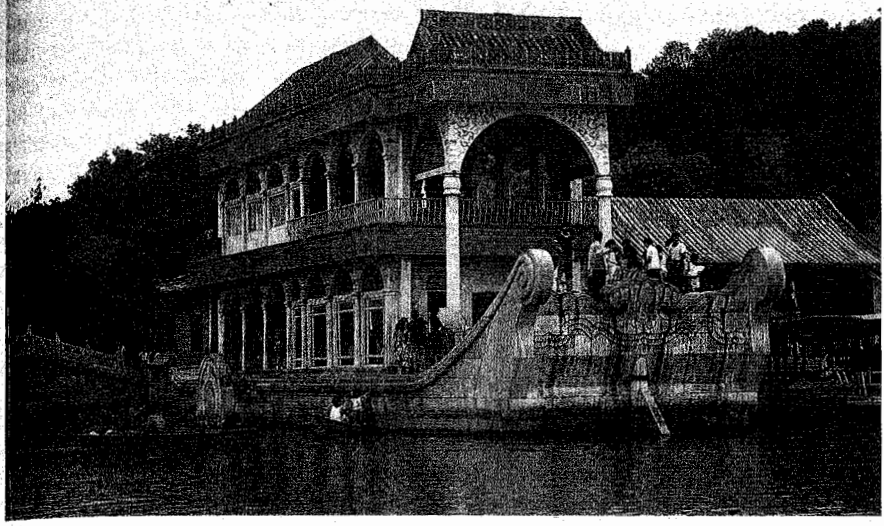


Ilustración 11.4. El Pabellón de Mármol, a orillas del lago Kunming, se ha convertido en un lugar de recreo popular que atrae tanto a visitantes chinos como a turistas extranjeros: la clase de personas que pretendía excluir. Palacio de verano, Beijing (© Lore Schirokauer).

otros lugares. Defendía que la prioridad era la defensa marítima, puso reparos al excesivo énfasis en Asia interior y se opuso, sin éxito, a dos campañas militares que se llevaron a cabo allí durante la década de 1870.

En la década siguiente no logró impedir la guerra de 1884-1885 contra Francia por el control de Vietnam. En esta, que se libró no sólo en Vietnam sino también en Taiwan y las islas Pescadores, la dinastía Qing tuvo que afrontar la destrucción de los astilleros de Fuzhou, así como la pérdida de la flota construida allí. El hecho de que la dinastía derrotada se viera obligada a renunciar a todas sus reivindicaciones le dio la razón a Li, pero su oposición a entrar en guerra con Francia le granjeó las críticas de sus enemigos, que le tildaron de architraidor.

No obstante, Li sobrevivió a estos ataques y continuó siendo el promotor más importante del autofortalecimiento, que se amplió para incluir la industria ligera con la esperanza de obtener mejores resultados.

Educación

En todas las fases del movimiento del autofortalecimiento fue crucial la necesidad de funcionarios, administradores y personal técnico, como científicos e ingenieros. La forma más rápida de cubrir esta necesidad era enviar estudiantes al ex-

tranjero. Sin embargo, el éxito de esta estrategia fue desigual. El mayor esfuerzo de este tipo se realizó entre 1872 y 1881, cuando enviaron a Estados Unidos a 120 estudiantes bajo la supervisión de Yung Wing (Rong Hong, 1828-1912), que comenzó a estudiar en Yale en 1854, y fue el primer chino graduado en una universidad estadounidense. Los muchachos tenían entre quince y diecisiete años, lo bastante jóvenes para llegar a dominar materias nuevas, pero también inmaduros y muy influenciables por el entorno extranjero. Para garantizar su formación confuciana, les acompañó un mentor confuciano tradicional. No obstante, pronto se adaptaron a las costumbres estadounidenses y participaron en deportes locales, salieron y en algunos casos se casaron con muchachas estadounidenses, y unos pocos incluso se convirtieron al cristianismo. El propio Yung Wing se casó con una estadounidense y acabó viviendo en Hartford, Connecticut. Esta misión contó con el respaldo de Zeng Guofan y Li Hongzhang, pero Li le retiró su apoyo cuando se denegó a los estudiantes la admisión en West Point y recibieron críticas feroces de funcionarios de Beijing por descuidar sus estudios confucianos. La misión, mal gestionada desde un principio, fue suspendida. Entre los participantes en la misma figuraron algunos de los primeros, aunque no los últimos, estudiantes chinos que, durante su estancia en el extranjero, se distanciaron de su cultura.

La alternativa evidente a estudiar en el extranjero era ofrecer una enseñanza de materias modernas en el país. Ésta fue la finalidad de la escuela de lenguas fundada por el príncipe Gong y de otras escuelas ubicadas en varios arsenales y en los astilleros de Fuzhou. Para 1894 también funcionaban una escuela de telégrafos, una escuela de medicina militar y naval, y una escuela de minería. Los planes de estudios de estas escuelas normalmente incluían tanto los estudios clásicos necesarios para superar el examen de acceso a la administración como nuevas materias. Como el dominio de los conocimientos tradicionales continuaba siendo fundamental para acceder al funcionariado, los estudiantes tendían a concentrarse en ellos, ya que de otro modo sus oportunidades profesionales eran muy limitadas. El graduado más famoso de la escuela de los astilleros de Fuzhou fue Yan Fu (1853-1921), a quien enviaron a Inglaterra para que prosiguiera con sus estudios en la escuela naval de Greenwich, pero tras regresar a China no logró aprobar el examen provincial y se hizo famoso no como almirante, sino como escritor y traductor.

A algunos reformistas se les ocurrió ampliar el contenido de los exámenes y conceder a los opositores puntos por dominar materias modernas, pero las sugerencias de este tipo toparon con una fuerte oposición porque afectaban a la esencia confuciana de la civilización. Finalmente, en 1887 se hizo una pequeña concesión. A tres de unos 1.500 opositores al examen provincial se les podría conceder este título tras examinarse de materias occidentales junto con temas tradicionales –no en lugar de éstos–. ¡Entonces se podrían presentar al examen de nivel superior –el *jinshi*– en las mismas condiciones que los demás aspirantes!

Autofortalecimiento económico

Entre los logros de la segunda fase del autofortalecimiento figuraban una compañía naviera, fábricas textiles, un incipiente servicio de telégrafos y las minas de

carbón de Kaiping. Li Hongzhang se encargó de subsidiar y proteger los nuevos proyectos. Durante la primera fase, las nuevas fábricas, los arsenales y otras empresas, dirigidas por funcionarios con la ayuda de extranjeros, estuvieron aquejadas por la corrupción burocrática y una mala gestión. Para evitarlo, Li introdujo una política de «supervisión del Gobierno y administración mercantil». El capital provenía de los sectores público y privado. La inversión privada era muy anhelada, pero el capital era escaso, porque había otras formas de inversión más lucrativas y prestigiosas. La inversión privada procedía principalmente de los hombres de negocios que residían en los puertos de los tratados y estaban familiarizados con proyectos y técnicas empresariales modernos.

Los resultados de estas compañías fueron desiguales. La Compañía Mercante China de Navegación a Vapor es un buen ejemplo. Cuando el capital privado resultó insuficiente para financiar la compañía, Li Hongzhang aportó el resto con fondos públicos. Para ayudar a la compañía a seguir adelante, Li aseguró a la empresa naviera el monopolio del transporte del grano de los impuestos y el transporte oficial con destino a Tianjin. Consiguió concesiones arancelarias para la compañía y la protegió de sus detractores y enemigos internos. A cambio, Li ejerció un gran control, nombrando y despidiendo a sus administradores, utilizando los barcos para transportar a sus propias tropas y usando la nómina para proporcionar sinecuras a sus partidarios políticos. También utilizó las ganancias para comprar barcos de guerra. Para promover su política en Corea, Li hizo que la compañía prestara dinero al Gobierno coreano.

Al final, los inversores ganaron dinero y sus patrocinadores políticos se beneficiaron, pero, tras el impulso inicial, las empresas se estancaron. Además, no formaron a personal técnico chino y estaban plagadas de gestores incompetentes, nepotismo y corrupción. Incluso sus patrocinadores políticos explotaron las compañías, a las que veían como fuentes de ingresos y clientelismo en lugar de como inversiones clave para modernizar el país. Para mediados de la década de 1890, la economía china contaba con un sector moderno, pero se limitaba a la periferia del imperio, donde los comerciantes chinos eran capaces de defenderse con éxito frente a la competencia extranjera.

El sector económico tradicional

Aunque las nuevas empresas resultaron decepcionantes, la evolución del sector tradicional tampoco fue alentadora. A los comerciantes de té chinos, pese a las sofisticadas instituciones y las técnicas adecuadas para mantener una posición dominante en el mercado interno, les resultaba cada vez más difícil competir internacionalmente frente a los cultivadores de té de India y Sri Lanka (Ceilán). Los productores a gran escala de estos países llevaban ventaja a los pequeños cultivadores chinos por su capacidad para mantener un producto de alta calidad invirtiendo en fertilizantes, en la sustitución de los arbustos y en mano de obra en el momento crucial de la recolección. Además, la compleja estructura del sistema de recolección chino, que tan bien funcionaba internamente, era demasiado difícil de manejar para organizar una respuesta adecuada a la competencia interna-

cional. Después de1887, con el declive de la exportación de té, la seda cruda se convirtió en el principal artículo de exportación chino. A mediados de la década de 1890, China era el mayor exportador mundial de seda, aunque para 1904 Japón la superó.

La penetración de las importaciones extranjeras más allá de los puertos de los tratados y de las zonas rurales cercanas fue lenta y tuvo una repercusión diversa. No es fácil encontrar estadísticas y no existe un consenso sobre el modo en que la economía mundial interactuó con las fuerzas ya presentes en el campo chino. El estudio de Philip C. C. Huang sobre una zona del norte de China donde los campesinos cultivaban algodón desde hacía mucho tiempo continúa siendo controvertido, pero también resulta sugerente. Según Huang, el algodón conseguía un precio mejor que el grano pero, al afectarle mucho la sequía, también entrañaba más riesgos, por eso aumentó la diferencia entre los ricos con éxito y las personas abocadas a la pobreza por el fracaso. Todo ello, junto con la presión demográfica y la falta de otras oportunidades de empleo, puso en marcha un injusto proceso de *involución agrícola*, un término que aplicó por primera vez el antropólogo Clifford Geertz en Java, donde los campesinos pobres que trabajaban las tierras obtenían rendimientos marginales y decrecientes. Según Huang, mientras los hombres trabajaban en el campo, las mujeres y las hijas complementaban los ingresos familiares trabajando con la rueca y el telar, a menudo a cambio de ingresos inferiores al salario de subsistencia. Aunque la hilandería fue prácticamente eliminada por el hilado a máquina, los bajos precios que se pagaban a las tejedoras mantuvieron el precio de la tela autóctona por debajo del precio de los productos manufacturados en las fábricas, que se tenían que enviar al interior. «De este modo, la economía mundial no minó el sistema económico rural ni estimuló nuevos avances, sino que aceleró procesos que ya estaban en marcha. La incorporación de la agricultura china a la economía mundial precipitó y aceleró mucho los cambios en la pequeña economía campesina».[11]

Iniciativas misioneras e influencias cristianas

La presencia occidental en China durante el siglo XIX no se limitaba al comercio y a la política, como ya sucedió a partir del encuentro con la dinastía Ming posterior. Una vez más, los misioneros se sintieron atraídos por China, pero en esta ocasión eran protestantes además de católicos. Uno de los primeros protestantes en llegar fue Robert Morrison, de la Sociedad Misionera de Londres. Llegó a Guangzhou en 1807, aprendió la lengua, publicó un diccionario chino-inglés y una versión china de la Biblia –que más tarde usaron los Taiping–, fundó la escuela donde Yung Wing recibió la educación primaria y abrió una imprenta. Otros misioneros, muchos de ellos estadounidenses, llevaron la medicina moderna y otros elementos del conocimiento laico occidental a China.

Los misioneros realizaron notables esfuerzos en el ámbito de la educación: para 1877 había 347 escuelas misioneras en China con casi 6.000 alumnos. Estas escuelas ayudaron a divulgar los conocimientos sobre Occidente así como a propagar la religión. Un insigne educador y misionero fue W. A. P. Martin, quien

participó en el movimiento de autofortalecimiento y se convirtió en el primer rector de la Universidad de Beijing El primer periódico en lengua extranjera que se publicó en China fue una publicación misionera y los misioneros también hicieron su aportación a la erudición. Entre los misioneros que fueron sinólogos destacó James Legge, un experto traductor que vertió los clásicos chinos en una sonora prosa victoriana. En este y en otros sentidos, los misioneros ejercieron de intermediarios culturales con mayor o menor grado de sofisticación y conciencia.

Como indica el aumento de sus escuelas, los misioneros lograron algunos éxitos, pero donde más influencia tenían era en los puertos de los tratados y los resultados apenas eran proporcionales a sus esfuerzos. A finales de siglo, el número de misioneros católicos en China ascendía a 750 y había en torno a medio millón de católicos en el país, frente a los aproximadamente 160.000 a principios de siglo. Los protestantes tuvieron menos éxito. En 1890 sólo había poco más de 37.000 conversos de los que se ocupaban unos 1.300 misioneros, que representaban a cuarenta y una asociaciones religiosas diferentes. La matanza de Tianjin de 1870 demostró el potencial destructor del sentimiento antimisionero y nada sucedió que redujera las hostilidades durante el cuarto de siglo siguiente.

Las razones de la escasa aceptación del cristianismo son muchas y variadas. Entre ellas se encuentran los problemas de traducción y de comunicación similares a los que padecieron los misioneros budistas un milenio y medio antes. Los conceptos más importantes del cristianismo, como el pecado o la Trinidad, eran los más difíciles de traducir, pero sobre todo afectaba a la idea más sagrada de todas, la idea de Dios. Nunca se llegó a un acuerdo sobre cómo traducir *Dios* al chino y se siguieron utilizando tres versiones, una católica y dos protestantes. Como antes, las diferencias culturales acrecentaron las dificultades para comunicarse.

No obstante, los misioneros del siglo XIX también se encontraron con problemas que no afrontaron sus predecesores, ya que los chinos asociaban el cristianismo con la rebelión Taiping y con los tratados desiguales. La primera asociación mostraba al cristianismo como subversivo para el orden social y político, mientras que la segunda concedía a los misioneros privilegios especiales. Ambas asociaciones provocaban resentimientos molestos. Además, el aura de poder también atraía a falsos conversos, individuos tentados por las posibilidades de labrarse una carrera en los puertos de los tratados y oportunistas que pretendían conseguir la protección de los misioneros en su propio beneficio. El resentimiento popular contra las misiones fue desencadenado por rumores calumniosos y duros ataques (véase la ilustración 11.5). Esta hostilidad fue fomentada por la élite, que consideraba al cristianismo una religión supersticiosa que ponía en peligro su propia posición y sus valores.

No era una casualidad que los disturbios anticristianos estallaran a menudo en las capitales provinciales durante la época de exámenes, cuando estaban llenas de opositores comprometidos con el status quo. Aquí se da un interesante contraste con la situación en Japón, donde el 30 por ciento de los conversos cristianos durante el período Meiji eran de origen samurai. El cristianismo satisfacía las necesidades espirituales y servía de vehículo para la protesta social a los samurais, que se veían como perdedores en la lucha durante la Restauración. Como consecuencia, en las décadas 1880 y 1890 surgió en Japón un prestigioso clero autóc-

Ilustración 11.5. ***Los diablos (extranjeros) adorando a la encarnación del cerdo (Jesús).*** **Esta impresión utiliza un homónimo en la transliteración de «Jesús» para describir a Cristo como un cerdo (En *China and Christianity*, de Paul A. Cohen [Cambridge, Harvard Univ. Press, 1963]. Cortesía del Departamento de Estudios de Asia oriental de la Universidad de Harvard).**

tono y el cristianismo continuó siendo más influyente de lo que indicaba el lento incremento de las iglesias. En la China posterior a los Taiping, el cristianismo también siguió atrayendo a personas descontentas con el status quo y entre los conversos figuraban algunos ilustres opositores, entre ellos Sun Yatsen. Pero la élite continuaba siendo hostil y la verdadera vanguardia de las protestas estaba en otra parte: el cristianismo, demasiado radical para el siglo XIX, resultó no ser lo bastante radical para el siglo XX.

Mientras tanto, los misioneros contribuyeron a la percepción que se tenía de China en Occidente. Como los misioneros trabajaban en los puertos de los tratados y no se relacionaban con caballeros confucianos, sino con personas que vivían al margen de la sociedad respetable, se formaron con frecuencia una opinión negativa de China y de sus habitantes, opuesta a la imagen idealizada descrita anteriormente por los jesuitas.

Vino añejo y joven en botellas viejas

En esta época difícil, como en la mayoría, hubo artistas y poetas cuyo propósito fue «trascender la confusión»[12] trabajando en el seno de la rica tradición de la que eran herederos. Sus logros pueden resultar muy gratificantes, pero otros transmiten de forma más directa las inquietudes y esperanzas de la época. Por ejemplo, la poesía de Wang Pengyun (1848-1904), un funcionario que trabajaba de censor, transmite incertidumbre, aprensión y pesar en una época de decadencia de la dinastía.

En respuesta a un poema de Cishan, en el que me agradece el obsequio de las letras Song y Yuan que hice imprimir (para la melodía «El pescador furtivo»)

Ahora que la voz lírica tiembla en el polvo arrastrado por el viento
¿quién va a expresar las penas de su corazón?
Dos años cincelando, tratando de obtener de cada bloque
la música más verdadera de la cuerda sin pulsar,
sólo para suspirar ahora
al descubrir que mi pena resuena
con cada pulsación que abandona el traste de marfil.
Suspiro por los hombres de antaño.
Sirve vino en honor de los nobles muertos:
¿Algún espíritu rimador entiende mi congoja?
El oficio de las letras
provee de leña, cubre las jarras:
¡Quién puede decir cuál es el verdadero tañido del címbalo que tintinea!
Du Fu,* que siempre buscó la frase perfecta
¿Le ayudaron sus versos, aun cuando maravillaron a los hombres?
Mira lo que encuentras aquí.
Observa si una página extraña, si una melodía olvidada
aún es capaz de cautivar tu mente.
Mis denodados esfuerzos,
beberé hasta la euforia, subiré a la Terraza Dorada,
arrancaré una salvaje canción de mi laúd
y que las tormentas bramen a voluntad.[13]

Los escritores del período Qing posterior eran muy propensos a escribir secuelas, nuevas versiones y parodias de novelas clásicas chinas, a menudo de gran extensión. *El sueño del pabellón rojo* era una de las predilectas (véase el capítulo 10). La publicación de *El sueño del pabellón verde* –sobre un burdel– en 1878 estuvo precedida de *Precioso espejo para juzgar las flores* (1849), un romance homosexual. *Represión de los bandidos* (1853), que según David Der-wei Wang anticipa la novela política moderna de China,[14] es una secuela de *A la orilla del*

* Sobre Du Fu, véase el capítulo 5.

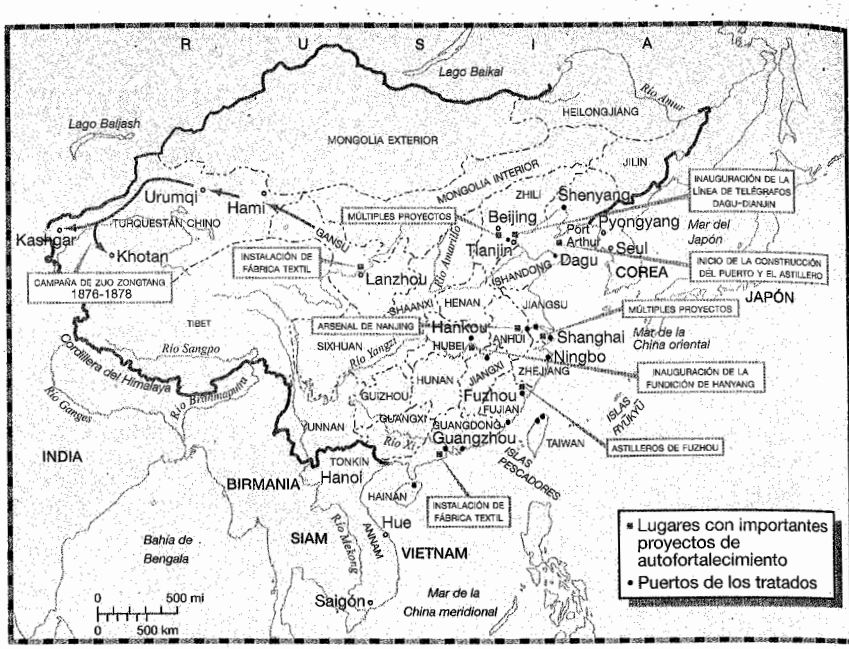


Ilustración 11.6. China durante el período de autofortalecimiento.

agua, la novela clásica que narra las hazañas de 108 héroes bandidos a los que la cruel corrupción de un Gobierno decadente empuja a tomarse la justicia por su mano (véase el capítulo 8). Estas obras, pese a todos sus defectos, miraban hacia el futuro.

Huang Zunxian (1845-1905), un hombre de letras y reformista político con confianza en el futuro, vivió entre 1877 y 1879 en Tokio, donde formaba parte de la legación china. El Zongli Yamen publicó en 1879 una recopilación de sus poemas en los que describe Japón. También escribió una historia de Japón y fue diplomático en San Francisco, Singapur y Londres. Rechazaba los géneros poéticos convencionales y trataba de conservar la tradición mediante la innovación.

Entre quienes acogieron con agrado los aires de Occidente se encontraba un reducido grupo de hombres extraordinarios, algunos con experiencia en el extranjero ocupando cargos oficiales o de otro tipo. Guo Songdao (1818-1891) fue el primer embajador de China en Gran Bretaña y el primer representante chino destinado en un país occidental. Wang Tao (1828-1897) pasó dos años en Escocia ayudando a James Legge con sus traducciones y también visitó Japón. Uno de los fundadores del periodismo moderno en China, promovió la adopción de instituciones políticas, así como de la ciencia y de la tecnología, occidentales. Otro hombre excepcional fue Zheng Guangyin (1842-1921), un famoso *comprador*, letrado, modernizador y escritor. Estos hombres estaban interesados en la «sustancia» occidental (no sólo en la «función») al tiempo que seguían comprometidos con la tradición confuciana.

Importantes para el futuro fueron una serie de hombres más jóvenes que se formaron durante este período, aunque no llegarían a ser influyentes hasta finales de la década de 1890. Hay tres nombres en particular sobre quienes nos ocuparemos más adelante: Yan Fu, nacido en 1853; Kang Youwei, nacido en 1858; y Sun Yat-sen, nacido en 1866. No obstante, la explicación de sus ideas debe esperar, ya que no empezaron a destacar hasta que China se vio sacudida por la derrota en la guerra sino-japonesa.

III. Relaciones exteriores

Presiones continuas

Las presiones occidentales afectaron a las relaciones exteriores de China en los veinte años previos a la guerra sino-japonesa, pero la naturaleza de las mismas comenzó a cambiar. Los conflictos iniciales fueron provocados por los esfuerzos occidentales por abrir el comercio y entablar relaciones diplomáticas con China; en las décadas de 1870 y 1880 la injerencia extranjera en territorios que constituían zonas periféricas del imperio o Estados tradicionalmente tributarios fue la principal causa de fricción (véase el mapa, ilustración 11.6). Aunque Japón dirigía una expedición a Taiwan, el Gobierno de la dinastía Qing estaba preocupado por la peligrosa situación en Asia central. En 1871 los rusos utilizaron una rebelión musulmana en Xinjiang como pretexto para ocupar la región de Ili, donde existía un lucrativo comercio. En la propia Xinjiang, Yakub Beg (1830-1877), un dirigente musulmán de Kokand, en Asia central, obtuvo el reconocimiento de los rusos y de los británicos para su Estado separatista. Como respuesta a estos alarmantes sucesos, la corte Qing encomendó la tarea de sofocar la rebelión a Zuo Zongtang, que acababa de aplastar las rebeliones musulmanas en Shaanxi y Gansu. Cumplió su cometido con gran éxito. Para 1877, ya se había restablecido el control gubernamental sobre Xinjiang y Yakub Beg había muerto. Tras unas negociaciones difíciles y prolongadas, los rusos devolvieron casi toda Ili (1881).

Este fuerte presencia en Asia central, una zona que tradicionalmente preocupaba a los chinos, levantó la moral, y los éxitos de China en las negociaciones diplomáticas que se produjeron a continuación animaron a quienes se oponían a un compromiso con Occidente. De hecho, el éxito de la política china en Asia central les animó a exigir una política igual de firme al tratar con las potencias marítimas. La presión que ejercían era demasiado fuerte para ser ignorada y fue un factor muy importante que culminó en la confrontación y después en la guerra con Francia en 1884-1885. Estaba en juego la expansión francesa en Vietnam.

Vietnam y la guerra sino-francesa de 1884-1885

La dinastía Han anexionó Vietnam del Norte en 111 a.E.C., pero después del año 939 predominaron los regímenes autóctonos vietnamitas; la gran excepción

fue el breve período de dominación durante la dinastía Ming (1406-1426). El cabecilla de la resistencia contra la dinastía Ming, Le Loi, fundó la dinastía Li posterior (1428-1789), con capital en Hanoi y una organización del Gobierno según el modelo chino. Como en Corea, la decisión de mantener la independencia política con respecto a China iba a la par con la admiración por la cultura y las instituciones chinas. La influencia china en Vietnam es lo que lo diferenciaba de los demás Estados del Sureste Asiático, más orientados hacia India.

China también sirvió de modelo a la dinastía Nguyen (1802-1945), que desde su capital de Hue, en el centro de Vietnam, gobernó el país mediante una burocracia que seguía el modelo chino lo más fielmente posible. El modelo chino era muy eficaz, aunque, debido a las diferencias de tamaño y de cultura entre China y Vietnam, se requerían modificaciones y compromisos. Por poner sólo un ejemplo, la influencia china era mucho mayor en el Gobierno civil que en el militar, ya que la teoría y la práctica militar en Vietnam –como en el resto del Sureste Asiático continental– giraban en torno el elefante.

La ubicación de Vietnam en una zona cultural fronteriza aportaba al país una cultura rica y compleja, pero también era un factor de debilidad política. Una de las consecuencias fue que la diferencia social y cultural entre el ámbito rural y la burocracia era mayor en Vietnam que en China. Otra fue la dificultad del Estado vietnamita para incorporar el sur, del que se habían ido apropiando gradualmente los camboyanos –a quienes los vietnamitas consideraban «bárbaros»– durante el siglo que transcurrió aproximadamente entre 1650 y1750. Con la dinastía Nguyen continuó siendo una zona de grandes terratenientes y campesinos pobres, una región donde la burocracia central funcionaba de manera inadecuada. La zona también padecía un atraso educativo, por lo que muy pocos meridionales lograban aprobar en el sistema vietnamita de exámenes para acceder a la administración, similar al chino.

La forma alargada y la extensa costa de Vietnam, así como la presencia de minorías étnicas dentro de sus fronteras, obstaculizaban aún más los esfuerzos gubernamentales para forjar un Estado unificado fuerte capaz de resistir las intromisiones occidentales. Los misioneros y los militares franceses ya habían mostrado antes su interés por la zona y habían ayudado a fundar la propia dinastía Nguyen. Cerca de 400 franceses prestaban servicio al fundador y primer emperador de la dinastía, Gia-long (r. 1801-1820). El catolicismo también fue ganando terreno: se calcula que había más católicos en Vietnam que en toda China. Las autoridades vietnamitas se pusieron en contra de la religión extranjera por muchas de las razones que anteriormente propiciaron las políticas anticristianas en China y en Japón, pero su represión del catolicismo dio a los franceses una excusa para intervenir.

El interés francés por Vietnam aumentó durante el reinado de Luis Napoleón Bonaparte. En 1859 Francia tomó Saigon. Conforme a un tratado firmado tres años más tarde, los franceses pasaron a controlar tres provincias del sur, y cinco años más tarde se apoderaron de las tres provincias meridionales restantes. Estas provincias meridionales se convirtieron en la colonia francesa llamada Cochinchina. Durante 1862-1863 los franceses también establecieron un protectorado en Camboya. Los intereses franceses no se limitaban al Vietnam del Sur, sino que in-

cluían también, Vietnam del Norte y Vietnam central (Annam y Tonkin). Los tratados de 1862 y 1874 contenían varias disposiciones que erosionaban la soberanía vietnamita y cuando en 1882 estallaron disturbios en Vietnam del Norte, Francia aprovechó la ocasión para apoderarse de Hanoi.

Durante todo este período de creciente penetración francesa, la corte vietnamita prosiguió con su tradicional relación tributaria con Beijing. Cuando los franceses tomaron Hanoi, la corte vietnamita respondió solicitando ayuda a la dinastía Qing y el respaldo de los Banderas Negras, un vestigio armado de los Taiping, que fueron expulsados de China y estaban combatiendo a los franceses en Vietnam.

La dinastía Qing respondió enviando tropas. Le siguió una considerable indecisión y actividad diplomática tanto en Beijing como en París, pero al final no se encontró una fórmula para reconciliar el deseo de los chinos de preservar sus relaciones de tributo históricas con el Sureste Asiático y la determinación de los franceses de crear un imperio en esta región. La guerra que siguió se libró en Vietnam, Taiwan y las islas Pescadores, y a lo largo del litoral cercano de China, donde fueron destruidos los astilleros de Fuzhou y la flota allí construida.

En el ulterior acuerdo de paz, China se vio obligada a renunciar a su reclamación de la soberanía sobre Vietnam. A la colonia francesa de la Cochinchina y los protectorados franceses de Annam y Tonkin se unieron los protectorados de Camboya y –en la década de 1880– de Laos para constituir la Indochina francesa. La influencia china en el Sureste Asiático se redujo aún más en 1886, cuando Gran Bretaña concluyó la conquista de Birmania y China también reconoció formalmente esta situación. Más tarde, en 1887, China cedió Macao a Portugal, reconociendo oficialmente la situación de facto. En el último tercio del siglo XIX las potencias extranjeras intentaron conseguir más concesiones y se establecieron en zonas tributarias que habían formado parte del orden imperial tradicional chino, aunque no de China propiamente dicha. Frente a este desafío, los chinos hicieron concesiones cuando fue necesario y se resistieron cuando fue factible. Cuando estaban en juegos zonas importantes, su política fue bastante enérgica. La lucha por Corea es un ejemplo.

Corea y la guerra sino-japonesa de 1894-1895

Al igual que Vietnam, Corea adoptó las instituciones políticas y la ideología chinas y mantenía una relación tributaria con China al tiempo que protegía su independencia política. Una vez más, como en Vietnam, las diferencias de tamaño, organización social y tradición cultural aseguraron el desarrollo de una cultura sino-coreana distintiva. Sin embargo, en el siglo XIX, Corea estaba seriamente acosada por los problemas internos y las presiones externas. La dinastía Yi (1392-1910), por aquel entonces en su quinto siglo de reinado, se hallaba en franca decadencia. El campesinado coreano tenía que soportar «un modelo de tenencia de tierras desequilibrado o concentrado; un promedio bajo de propiedades per cápita; una tasa elevada de arrendamientos; una estructura fiscal regresiva; un

falso registro de tierras imponibles; extorsión, cobros indebidos y gratificaciones en el momento de la recaudación; y usura, sobre todo usura oficial en la gestión del sistema de préstamos para grano».[13] En 1811 estalló una fuerte insurrección en el norte. En 1833 hubo disturbios por el arroz en Seul. Y en 1862 estallaron rebeliones en el sur.

Durante los años 1864-1873, hubo una última tentativa para salvar la situación mediante un programa tradicional de reformas que puso en marcha el regente, o Taewongun (Gran Príncipe, 1821-1898), que era el padre del rey. El programa de reformas fue lo bastante sólido para provocar una reacción, pero no fue lo suficientemente drástico, ni siquiera en su concepción, para transformar Corea en un Estado fuerte y viable capaz de hacer frente a los peligros del mundo moderno. Ese mundo iba cercando poco a poco a Corea. Durante los primeros dos tercios del siglo XIX, hubo una serie de incidentes relacionados con barcos occidentales y exigencias extranjeras. La política inicial de Corea era resistir a todos los intentos de «abrir» el país, remitiendo a Beijing a todos aquellos que pretendían entablar relaciones diplomáticas. Esta política fue eficaz mientras se aplicó a países que tenían un interés secundario en Corea, pero no fue el caso con Japón. Japón era la potencia que más insistía en tratar de apartar a Corea de la órbita china. En 1876 Japón obligó a Corea a firmar un tratado mediante el cual entablaban relaciones diplomáticas y en el que se establecía la apertura de tres puertos al comercio. El tratado también estipulaba que Corea era «independiente», aunque no resolvió el problema porque China siguió considerando a Corea un país tributario. Las insurrecciones que se produjeron en Seul en 1882 y 1884 culminaron en una mayor implicación de China y de Japón en Corea, incluida la intervención militar, siempre en bandos opuestos. No obstante, se evitó la guerra abierta gracias a las conversaciones entre Itō Hirobumi y Li Hongzhang, que culminaron con un acuerdo formal entre China y Japón para retirar sus tropas e informarse entre sí si alguno decidía en el futuro que era necesario enviar tropas.

Durante los años siguientes el residente imperial chino en Corea fue Yuan Shikai (1859-1916), un protegido de Li Hongzhang, a quien enviaron a Corea para que adiestrara a las tropas coreanas. Yuan aplicó con éxito la política de Li, consistente en una enérgica reafirmación del control chino, dominando la corte, efectuando una unión parcial de las aduanas comerciales coreanas y chinas, y estableciendo un servicio telegráfico y una ruta comercial entre Corea y China.

Las ambiciones contrapuestas sobre Corea hicieron que la guerra entre China y Japón fuera sumamente probable; el catalizador fue la rebelión Tonghak. El Tonghak, que significa literalmente «ciencia oriental», era una religión que consistía en una amalgama de ideas y prácticas religiosas chinas, budistas y coreanas. Como era habitual en la historia de Asia oriental, la organización religiosa adquirió una dimensión política y sirvió de vehículo para expresar el descontento con un régimen en decadencia y para la agitación contra la corrupción gubernamental y la injerencia extranjera. Finalmente fue prohibida, y participó en importantes disturbios en 1893, que se transformaron en una rebelión al año siguiente cuando Corea se vio aquejada por la hambruna. Cuando el Gobierno coreano pidió ayuda a China, Li Hongzhang respondió enviando a 1.500 hombres e informando a los japo-

neses, cuyas tropas ya estaban de camino. La rebelión fue sofocada con rapidez, pero resultó más fácil enviar tropas que retirarlas.

Cuando los soldados japoneses entraron en Seul, irrumpieron en el palacio y secuestraron al rey y a la reina, Li respondió enviando más soldados y la guerra fue inevitable. Era una guerra que todo el mundo, excepto los japoneses, esperaba que ganara China, pero todas las partes se sorprendieron cuando Japón derrotó a China por mar y tierra. La guerra, que empezó en julio de 1894, terminó en marzo de 1895. Retrospectivamente, resulta fácil descubrir las razones del desenlace: Japón estaba mejor equipado, mejor gobernado y estaba más unido que China, un país afectado por las divisiones internas, la corrupción y un liderazgo inadecuado sobre el terreno. No es de sorprender que China perdiera la guerra en mar si se tiene en cuenta que el ejército iba equipado con proyectiles, algunos rellenos de serrín en lugar de pólvora, y que al mando estaba un viejo general que dispuso la flota como si estuviera organizando una carga de la caballería. Además, varios poderosos gobernadores generales consideraban que la guerra era cosa de Li Hongzhang, y no suya, y tardaron en participar; la armada meridional se mantuvo al margen.

El Tratado de Shimonoseki (abril de 1895)

La guerra se terminó con el Tratado de Shimonoseki. China renunció a todas sus pretensiones de desempeñar un papel especial en Corea y reconoció a este país como un Estado independiente –aunque los problemas aún no habían acabado–. Además, China pagó a Japón una indemnización y le cedió Taiwan y las islas Pescadores, lo que dio inicio a la formación del imperio japonés. Otra prueba de que los japoneses se habían unido a las filas de las naciones imperialistas fue la concesión a Japón del estatus de nación más favorecida, junto con la apertura de otros siete puertos chinos. Japón también iba a recibir la península de Liaodong pero, tras la intervención diplomática de Rusia, Alemania y Francia, tuvo que conformarse con otra indemnización. Las consecuencias del tratado en Corea, en la política interior china y en las relaciones internacionales en la región se abordan en los capítulos siguientes. Hay que tener en cuenta que el tratado supuso un cambio sin precedentes en el equilibrio de poder en Asia oriental, un cambio desde China a Japón que continuó hasta la derrota de Japón en la segunda guerra mundial.

Notas

1. Franz Schurmann y Orville Schell, *The China Reader: Imperial China* (Nueva York, Vintage Books, 1967), pp. 105-113, que reproduce Harley F. MacNair, *Modern Chinese History, Selected Readings* (Shanghai, Commercial Press Ltd., 1923), pp. 2-9.

2. John K. Fairbank, *Trade and Diplomacy on the China Coast: The Opening of the Treaty Ports, 1842-1854* (Cambridge, Harvard Univ. Press, 1953), p. 59, que cita H. B. Morse, *The Chronicles of the East India Company Trading to China, 1635-1834*, 5 vols. (Oxford, 1926, 1929), vol. 2, pp. 247-252.

3. James M. Polachek, *The Inner Opium War* (Cambridge, Harvard Univ. Press. 1992).

4. Ssu-yü Teng y John K. Fairbank, *China's Response to the West: A Documentary Survey, 1839-1923* (Cambridge, Harvard Univ. Press, 1954), p. 26.

5. John Fletcher, *The Cambridge History of China*, vol. 10, comp. John K. Fairbank (Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1978), pp. 375-385.

6. Philip A. Kuhn, *Origins of the Modern Chinese State* (Stanford, Stanford Univ. Press, 2002), p. 56.

7. Citado en Jonathan D. Spence, *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan* (Nueva York, W.W. Norton, 1996), p. 325.

8. Teng y Fairbank, *China's Response to the West*, p. 48. Paréntesis insertados en la traducción.

9. W. Theodore de Bary y Richard Lufrano, eds., *Sources of Chinese Tradition*, 2.ª ed. (Nueva York, Columbia Univ. Press, 2000), vol. 2, p. 238. Adaptado de Ssu-yü Teng y John K. Fairbank, *China's Response to the West*, p. 76.

10. Citado en Immanuel C. Y. Hsu, *China's Entrance into the Family of Nations: The Diplomatic Phase, 1858-1880* (Cambridge, Harvard Univ. Press, 1960), p. 168.

11. Philip C. C. Huang, *The Peasant Economy and Social Change in North China* (Stanford, Stanford Univ. Press, 1985), p. 137.

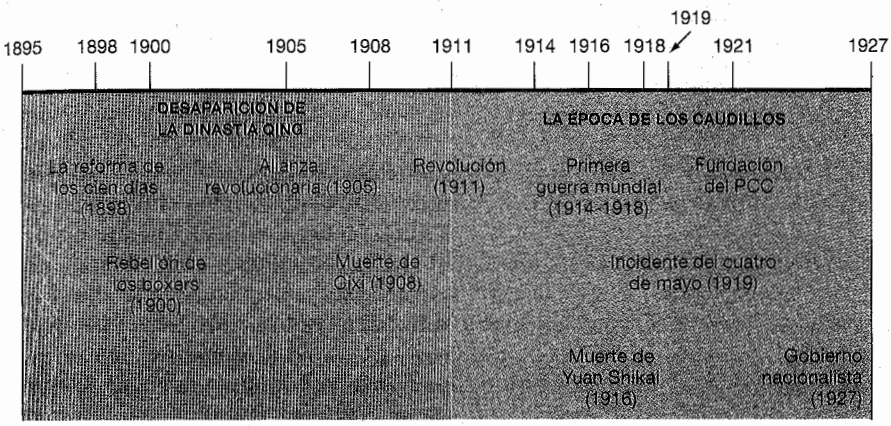
12. Claudia Brown y Ju-hsi Chou, *Transcending Turmoil: Painting at the Close of China's Empire, 1796-1911* (Phoenix, Phoenix Art Museum, 1992).

13. Cyril Birch, ed., *Anthology of Chinese Literature* (Nueva York, Grove Press, 1971), vol. 2, p. 294. Publicado con permiso.

14. David Der-wei Wang, *Fin-de-siecle Splendor: Repressed Modernities of Late Qing Fiction, 1849-1911* (Stanford, Stanford Univ. Press, 1997), p. 125.

15. James B. Palais, *Politics and Policy in Traditional Korea* (Cambridge, Harvard Univ. Press, 1975), p. 63

12
China: final y comienzo (1895-1927)



I. Los últimos años de la última dinastía

Los nuevos reformadores

La conmoción por la derrota permitió que se oyeran otras voces. Discrepaban de los partidarios del autofortalecimiento tanto en el alcance de los cambios que proponían como en su voluntad de reexaminar algunos supuestos básicos. Al mismo tiempo, los radicales de esa generación todavía habían recibido una educación confuciana y dominaban el saber tradicional.

Uno de los más influyentes fue Yan Fu, antiguo alumno de la Escuela Naval de Greenwich, que expresó el amargo resentimiento que sentían muchos:

> Pensábamos que, de toda la raza humana, nadie era más noble que nosotros. Y entonces, un día desde miles de kilómetros de distancia llegaron bárbaros isleños de lugares remotos, con una lengua similar al canto de los pájaros y rasgos animales que irrumpieron y golpearon nuestras puertas solicitando la entrada y, al no obtener lo que pedían, atacaron nuestras costas y apresaron a nuestros funcionarios e incluso incendiaron nuestros palacios y asustaron a nuestro emperador. Cuando esto ocurrió, la única

razón por la que no devoramos su carne y dormimos sobre sus pieles fue que no teníamos el poder para hacerlo.[1]

Yan, a quien el clima más abierto volvió más audaz, se dedicó a divulgar sus ideas primero en una serie de ensayos y, después, en varias traducciones sumamente influyentes, en especial *Evolución y ética* (1898), de Thomas Huxley, *La riqueza de las naciones* (1900), de Adam Smith, y *Sobre la libertad* (1903), de John Stuart Mill. Yan sostenía que la cultura occidental era necesaria para liberar las energías de China y rechazaba gran parte de la tradición china, incluso a Confucio. Se sentía especialmente atraído por el darwinismo social, con su concepción dinámica de la historia como un proceso evolutivo y progresivo y la esperanza que ofrecía, supuestamente basándose en la ciencia moderna, a aquellos que estuvieran dispuestos a luchar.

Yan Fu no fue un activista político, pero otros, sobre todo Kang Youwei (1858-1927) y sus seguidores Tan Sitong (1865-1898) y Liang Qichao (1873-1929), no se limitaron a difundir sus ideas con sus escritos y en grupos de estudio, sino que también trataron de poner en práctica programas políticos. Kang, un pensador original con profundas raíces en el budismo y en el confucianismo, elaboró una teoría sumamente novedosa para construir una fundamentación confuciana para ideas muy alejadas de esa tradición. Sostenía, recurriendo a una heterodoxa escuela de interpretación clásica, que Confucio no era un mero transmisor de antiguas enseñanzas, sino un profeta cuyo lenguaje estaba lleno de significados ocultos. El Confucio de Kang consideraba la historia como un progreso universal a través de tres etapas, cada una de ellas con una forma de gobierno adecuada: la era del desorden –en la que gobernaba un monarca absoluto–, la era de la cercanía de la paz –con el Gobierno de un monarca constitucional– y la era de la paz universal –gobernada por el pueblo–. Su Confucio era un visionario y un profeta, no sólo para China, sino para el mundo entero. Tan Sitong fue más lejos que Kang y proponía sustituir la monarquía por una república, al mismo tiempo que arremetía contra las tradicionales distinciones familiares confucianas en nombre del *ren*, la virtud confuciana primordial. Los pensadores neoconfucianos dotaron al *ren* de una dimensión cósmica, pero Tan utilizó conceptos científicos modernos para identificarlo con el éter. Kang Youwei también equiparaba el *ren* con el éter y la electricidad.

En su programa político, Kang y sus seguidores pretendían transformar el Gobierno en una monarquía constitucional moderna y modernizadora al estilo de Japón durante la restauración Meiji. Gracias al apoyo de un gobernador, introdujeron algunas reformas en Hunan, pero la mayor oportunidad les llegó durante la «Reforma de los cien días» –en realidad 103, desde el 11 de junio hasta el 20 de septiembre–, cuando el emperador Guangxu impuso su autoridad para promulgar un aluvión de edictos cuyo objetivo era reformar el sistema de exámenes, remodelar la burocracia y promover la modernización. Era un programa ambicioso, pero los edictos fueron más significativos como manifestación de sus intenciones que como indicador de logros concretos, ya que la mayoría nunca llegó a aplicarse.

Las reformas fueron promovidas por estadistas relativamente experimentados, pero las crónicas posteriores exageraron la influencia de Kang y de sus compañe-

ros y el grado en el que se produjo, desde el principio, una lucha entre un emperador progresista y una emperatriz viuda supuestamente reaccionaria (véase la ilustración 11.3). Sin embargo, los rumores de la supuesta influencia extremista de Kang sobre el emperador contribuyeron a consolidar la oposición y prepararon el terreno para que Cixi diera un golpe de Estado con el respaldo del general Ronglu. Cixi puso al emperador Guangxu bajo arresto domiciliario y lo convirtió en una figura meramente simbólica durante sus últimos diez años de vida.

Tras el golpe, Tan Sitong permaneció en China y alcanzó el martirio. Kang Youwei y Liang Qichao consiguieron huir a Japón, donde continuaron escribiendo y trabajando en favor de la modernización y de la reforma. Kang, abundando en su utopía, soñaba con un futuro en el que el mundo entero estuviera unido en amor y armonía bajo un único Gobierno elegido por el pueblo, encargado de gestionar hospitales, escuelas y guarderías, y de administrar una sociedad donde habrían desaparecido todas las instituciones divisivas, incluida la familia. Entretanto, Liang continuaba ampliando sus horizontes y los de sus numerosos lectores. Como muchos de sus contemporáneos en otras partes del mundo, defendía la evolución y el progreso, procesos que combinaba y, al contrario que Darwin, consideraba productos de la voluntad humana. Pero debían estar puestos al servicio del grupo. Como la mayoría de los pensadores chinos y japoneses, Liang no era un individualista.

El golpe de Estado de la emperatriz viuda envió al exilio a los pensadores más adelantados de China, pero no desencadenó una reacción indiscriminada contra cualquier tipo de reforma. Cixi aprobó reformas moderadas, entre ellas la modernización del ejército y mejoras en la educación y en los sistemas monetario y fiscal. El hecho de que se consiguiera poco se debió a la debilidad del Gobierno central y a la magnitud de los problemas a los que se enfrentaba la dinastía, muchos de los cuales no procedían en absoluto del extranjero.

La disputa por las concesiones

La demostración de debilidad de China en su guerra contra Japón desencadenó una disputa para obtener derechos especiales y privilegios en la cual Rusia, Francia, Gran Bretaña, Alemania y Japón actuaron en aras de sus intereses nacionales y maniobraron para colocarse en posiciones ventajosas en el caso de que China se desmoronara por completo, algo que parecía muy probable en aquel momento. Las concesiones que lograron extraer de China fueron económicas y políticas. Impusieron préstamos a la dinastía Qing, que avalaban los ingresos procedentes de los impuestos, como los aranceles de las aduanas. Se concedieron contratos de arrendamiento a largo plazo sobre territorios chinos que incluían el derecho a explotar recursos económicos como minas y ferrocarriles. Alemania arrendó territorios en Shandong, Rusia arrendó Port Arthur en la península de Liaodong, Francia tenía contratos en territorios alrededor de la bahía de Guangzhou y Gran Bretaña obtuvo Weihaiwei y los Nuevos Territorios, colindantes con la zona de Kowloon, en Hong Kong. Las potencias extranjeras obtenían con frecuencia el derecho a mantener el orden en las zonas arrendadas. A menudo com-

binaban los arrendamientos, los derechos sobre el ferrocarril y los derechos comerciales en una «esfera de interés», donde eran la potencia extranjera privilegiada, como, por ejemplo, Alemania en Shandong. Finalmente, también hubo pactos de «no enajenación», en los que China accedía a no ceder una zona determinada a ninguna otra potencia excepto la signataria: el valle del río Yangzi para Gran Bretaña, las provincias fronterizas con la Indochina Francesa para Francia y Fujian para Japón. Rusia recibió derechos especiales en Manchuria.

Gran Bretaña, la nación que más comerciaba con China, seguía una política ambigua, ya que estaba interesada en mantener el acceso a toda China, pero también en conseguir una participación en las concesiones. En aquel momento, Estados Unidos estaba adquiriendo un imperio en el Pacífico. En 1898 se anexionó Hawai y, tras la guerra con España, Filipinas y Guam. A petición de Gran Bretaña, Estados Unidos adoptó entonces una política de puertas abiertas que enunció en dos notas diplomáticas. En la primera de ellas (1899) se limitaba a pedir la igualdad de oportunidades comerciales para todas las potencias extranjeras en China, mientras que en la segunda (1900) también afirmaba el deseo de preservar la integridad del Estado y del territorio chinos. Era una declaración de principios que no estaba respaldada por la fuerza, por lo que no se debería exagerar ni su altruismo ni su efectividad.

La rebelión de los bóxers

Los bóxers, miembros del Yihequan (Puños Rectos y Armoniosos), surgieron como reacción a la difícil situación económica. La inquietud de la población también se vio exacerbada por la xenofobia, generada por la proliferación de vías férreas que atravesaban el territorio sin tener en cuenta las tumbas de los antepasados ni las exigencias de la geomancia, líneas férreas junto a las que se alzaban postes telefónicos con cables de los que goteaba el agua de la lluvia llena de óxido y roja como la sangre. Los bóxers, una contrafuerza, confiaban en el *qigong* (ejercicio ritual), los conjuros y los amuletos para conseguir poderes sobrenaturales, incluida la invulnerabilidad a las balas. En mayo de 1898, las inundaciones y la hambruna en Shandong, junto con el avance de los alemanes en dicha provincia, desencadenaron el levantamiento de los bóxers, aunque fue la sequía durante la primavera y el verano de 1900 lo que atrajo a muchos miembros nuevos y un respaldo popular generalizado.

Los bóxers, que originalmente eran antidinásticos, cambiaron de orientación cuando recibieron el respaldo de altos funcionarios Qing dispuestos a utilizar al movimiento contra las potencias extranjeras. Gracias a este estímulo, los bóxers se extendieron y descargaron su ira contra los cristianos chinos y extranjeros, sobre todo contra los católicos. El 13 de junio de 1900 entraron en Beijing. Ocho días después, la corte hizo pública una declaración de guerra contra todas las potencias extranjeras de los tratados. Los bóxers fueron puestos oficialmente bajo el mando de los príncipes imperiales. A continuación se produjo un dramático asedio, que duró dos meses, del barrio de las legaciones de Beijing, donde 451 guardias defendían a 473 civiles extranjeros y unos tres mil cristianos chinos

que se refugiaron allí en busca de protección. El calvario de los sitiados fue terrible, pero se libraron de lo peor, ya que los bóxers y las tropas chinas eran indisciplinados y estaban mal organizados y coordinados. Hubo saqueos y violencia por toda la ciudad, pero el barrio de las legaciones continuaba intacto cuando una expedición internacional de socorro llegó a Beijing el 15 de agosto y obligó a la corte a huir de la capital.

Durante aquellos peligrosos y trágicos sucesos, los gobernadores generales del sur ignoraron la declaración de guerra de la corte, aduciendo que se hizo bajo coacción. No obstante, las potencias impusieron a la corte Qing un acuerdo muy severo. Incluía una indemnización enorme –450 millones de taels, o 67,5 millones de libras esterlinas– que tenía que pagar con los impuestos de aduanas y los ingresos de la sal. Otras cláusulas incluían el castigo a los funcionarios que apoyaron a los bóxers y a determinadas ciudades, donde se suspendieron los exámenes de acceso al funcionariado. A las potencias extranjeras se les concedió el derecho a destacar guardias permanentes para las legaciones en la capital y a desplegar tropas entre Beijing y el mar. La rebelión de los bóxers también brindó a Rusia la excusa para ocupar Manchuria, donde permanecieron algunos rusos hasta su derrota frente a Japón en la guerra de 1904-1905.

El alzamiento de los bóxers inspiró obras literarias en torno a uno de sus principales personajes, Sai Jinhua (1874-1936), una cortesana, concubina de un diplomático chino en Europa y, supuestamente, la amante del mariscal de campo alemán que dirigió las tropas aliadas que ocuparon Beijing. Ramera depravada para unos, heroína abnegada para otros, desempeña ambos papeles en *Una flor en un mar de pecados* (*Niehaihua*, 1907), de Zeng Pu (1872-1935).

Vientos de cambio

Entre 1895 y 1911, el sector moderno de la economía china siguió creciendo, pero estaba dominado por el capital extranjero. Se otorgaron amplias concesiones de ferrocarriles a las potencias extranjeras de los tratados y las vías férreas chinas, como la que comunicaba Beijing con Hankou, fueron financiadas con capital extranjero. Los extranjeros también controlaban gran parte de la minería y del transporte marítimo de China y eran un importante factor en la fabricación, tanto para la exportación –té, seda, soja, etcétera– como para el mercado interno –textiles, tabaco, etcétera–. La banca moderna era otro ámbito bajo control extranjero, lo que en 1898 hizo que el Gobierno de la dinastía Qing aprobara la creación del Banco Comercial de China como una «empresa mercantil operada por el Gobierno». En 1905 y 1907 se crearon dos bancos más.

Si se exceptúan los ferrocarriles y las minas, las inversiones extranjeras se concentraban en los puertos de los tratados. También fue allí donde se establecieron poco a poco las fábricas chinas, aprovechando los servicios modernos y la seguridad presente en las zonas de las concesiones extranjeras. Las empresas chinas eran especialmente importantes en la fabricación de textiles. La mayoría de ellas continuaba siendo pequeñas –en 1912, sólo 750 empleaban a más de cien trabajadores–, pero constituían una parte importante de la modernización econó-

mica de China. Fue en esa época cuando Shanghai se convirtió en la mayor ciudad de China.

En Shanghai y, en menor medida, en otros puertos de los tratados, se produjeron cambios en la estructura social. Durante los últimos cinco años de la dinastía surgió en ellas una burguesía, «un grupo de empresarios, comerciantes, financieros, dirigentes industriales, modernos o semimodernos, unidos por intereses materiales y aspiraciones políticas comunes, un sentimiento de destino colectivo, una mentalidad compartida y unas costumbres cotidianas específicas».[2] También apareció una clase obrera urbana que en ocasiones expresaba su resentimiento por las condiciones de trabajo terribles organizando huelgas. En la ciudad, el antiguo sistema familiar también perdió algunos de sus puntales económicos y se desarrolló un público receptivo a nuevas maneras de mirar las cosas.

En ese momento había 170 imprentas que suministraban a entre dos y cuatro millones de lectores las novelas «de depravación», «caballerescas o de juicios», «de descubriento» y «de fantasía científica» que ha estudiado David Der-wei Wang. Por lo general adoptaban una visión desencantada de quienes detentaban el poder, aunque pocas eran tan directas como la prostituta de la novela de depravación *La tortuga de nueve colas*, que le dice a su cliente: «Toda la burocracia es como un gran burdel».[3] En *La nueva historia de la piedra* (1908), Wu Jianren (1866-1910) recupera al principal protagonista de *El sueño del pabellón rojo* y, en un momento determinado, ordena que lo detengan por disidente, pero también lo lleva al «mundo civilizado», repleto de maravillas tecnológicas, una utopía que –a diferencia de la de Kang Youwei– no se consideraba alcanzable.

Mientras tanto, en el mundo real ejercía una gran influencia en los asuntos provinciales una élite urbana semimoderna compuesta de comerciantes y banqueros –más o menos tradicionales–, militares y profesionales –entre ellos periodistas–, que habían recibido una formación moderna, y terratenientes absentistas, una élite cuyos intereses e incluso valores a menudo diferían, por un lado, de los de los notables hacendados y, por otro, de los del Gobierno central. La propia definición del estatus de la élite cambió para siempre cuando, en 1905, se abolió el sistema de exámenes, lo que puso fin a una institución clave que vinculó al Gobierno con la sociedad, el pensamiento con la acción, lo local y lo central, durante más mil años.

El Gobierno adoptó esta medida radical no sólo como un reconocimiento de la necesidad de especialistas más modernos, sino también para asegurarse la lealtad de los titulados de las nuevas escuelas al tranquilizarles sobre sus expectativas laborales.

Atisbos de protesta y revolución

Los vientos de cambio cogieron desprevenidos a unos y otros se adaptaron a las circunstancias, pero tampoco faltaron quienes miraban al futuro con esperanza y trataban de instigar nuevos cambios. Un ejemplo temprano y destacado fue la aparición en 1894 del primer movimiento en contra del vendaje de los pies, que culminaría en la aprobación de una ley prohibiendo esta práctica en 1902. Sin

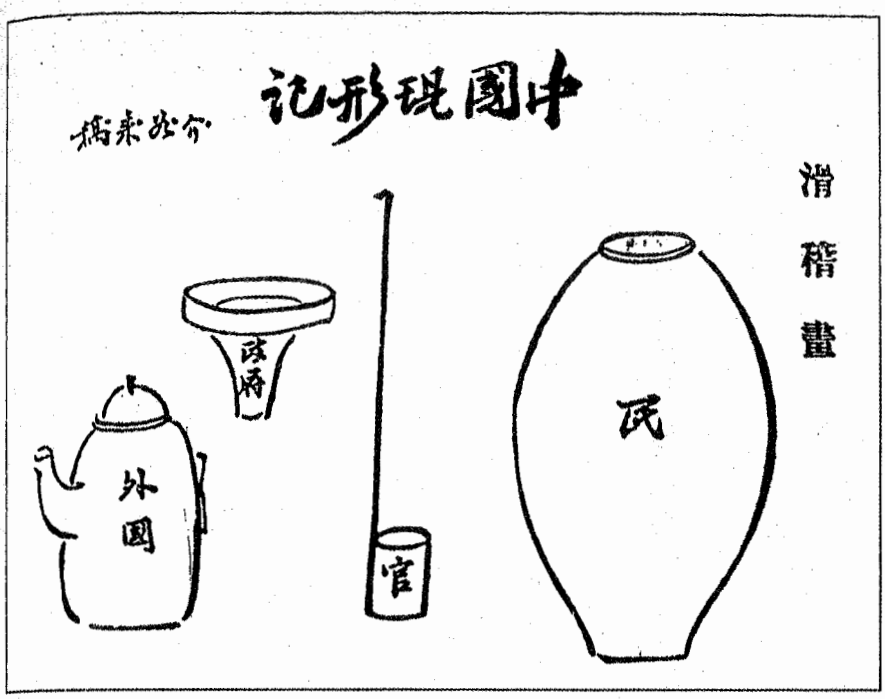


Ilustración 12.1. «Un testimonio de la situación en China». Viñeta en *Shibao*, 26 de agosto de 1907. El cucharón del centro representa a los funcionarios que extraen los recursos de la jarra del pueblo (a la derecha) y los vierten en la tetera de los extranjeros a través de un embudo del Gobierno (En *Print and Politics: «Shibao» and the Culture of Reform in Late Qing China*, de Joan Judge [Stanford, Standford University Press, 1966], p. 184. Reproducido con permiso de Stanford University Press).

embargo, esta ley fue ignorada de forma generalizada incluso en las ciudades. Fue en las zonas rurales donde la costumbre de vendar los pies persistió más tiempo y aún es posible encontrar en zonas remotas a ancianas con los pies deformados. Otras manifestaciones de la opinión pública incluyeron un aluvión de críticas a una maniobra para deponer al emperador (1900), protestas contra la negativa de Rusia a abandonar Manchuria (1903), un boicot contra Estados Unidos para protestar por las leyes de inmigración excluyentes (1908), así como movimientos para recuperar los derechos sobre los ferrocarriles.

Los lectores de la prensa política que surgió después de 1895 tenían acceso a artículos y viñetas que vinculaban el descontento con el Gobierno con el resentimiento provocado por las exacciones extranjeras (véase la ilustración 12.1). Desde el punto de vista político, la derrota de 1895 no sólo abrió las puertas al reformismo radical, también hizo que Sun Yatsen (1866-1925) emprendiera el camino de la revolución. Sun nació en el seno de una familia de campesinos de

Guangdong, recibió una educación cristiana en Hawai y estudió medicina en Hong Kong. Fundó su primera organización revolucionaria en 1894. Durante su vida en el extranjero, las comunidades chinas fueron una importante fuente de apoyo moral y económico. A lo largo de los años desarrolló sus «tres principios del pueblo»: nacionalismo, democracia y bienestar social. Abogaba por el derrocamiento de la dinastía y la instauración de una república, unos principios lo bastante amplios como para atraer a los miembros diversos y vagamente organizados de la Alianza Revolucionaria (Tongmenghui) de Sun, fundada en Tokio en 1905 cuando se fusionaron varios grupos revolucionarios. Por aquel entonces, entre sus partidarios figuraban los estudiantes, muchos de ellos pertenecientes a familias de la élite.

Muchos pensaban que la revolución política resolvería los problemas de China, pero algunas voces más radicales aspiraban también a una revolución social. Una de ellas fue la pionera feminista Qiu Jin, nacida en 1877 y ejecutada por revolucionaria en 1907. En 1904, poco después de abandonar al marido que su familia escogió para ella, y también a un hijo y a una hija, escribió el siguiente poema:

Remordimientos: palabras escritas de camino a Japón

Al sol y a la luna no les queda luz, la tierra es oscura;
nuestro mundo femenino está hundido tan profundamente, ¿quién
[puede ayudarnos?
He vendido mis joyas para pagar este viaje allende los mares,
separada de mi familia abandono mi tierra natal.
Al desvendar mis pies elimino mil años de veneno,
con el corazón encendido se despiertan los espíritus de todas las
[mujeres.
Ay, este delicado pañuelo
está medio manchado de sangre, medio manchado de lágrimas.[4]

La reforma de última hora

La abolición del sistema de exámenes fue la más drástica de una serie de reformas emprendidas por la emperatriz viuda con la esperanza de salvar la dinastía tras el fracaso de los bóxers. Algunas, como la campaña contra el opio, consiguieron muchos resultados, pero el programa en su conjunto no logró convencer a los funcionarios para que cambiaran sus costumbres y fue perdiendo ímpetu. Li Boyuan (1867-1906), un popular autor de novelas de denuncia, retrata en *Tiempos modernos: una breve historia de la ilustración* (*Wenming xiaoshi*, 1905) a unos funcionarios cuya venalidad sólo es comparable a la ignorancia y la arrogancia de los transmisores del nuevo saber occidental. Según David Der-wei Wang, «Li Boyuan veía en esta campaña en favor de la reforma y la modernización no tanto la promesa de una nueva estructura económica y política como el presagio del autoengaño, la incompetencia y la desidia colectivos».[5]

Las medidas adoptadas para salvar a la dinastía Qing acabaron, con frecuencia, debilitándola. Las reformas educativas son un ejemplo. En 1911, incluso las provincias remotas contaban con escuelas nuevas donde se enseñaban nuevas materias e ideas. Una cantidad sin precedentes de estudiantes también fue a estudiar al extranjero, sobre todo a Japón, donde en 1906 había al menos ocho mil estudiantes chinos, y a muchos de ellos les sufragaban los gastos sus gobiernos provinciales. Allí, lejos de su tierra, disfrutaron de una nueva libertad personal e intelectual. Incluso los que no lograron completar sus estudios bebieron el embriagador vino de las nuevas ideas. Gracias a los escritos de Liang Qichao, que fue enormemente influyente, muchos aprendieron sobre los grandes acontecimientos de la historia mundial y conocieron el pensamiento social y político occidental. El ejemplo de Japón era en sí mismo una poderosa influencia, al igual que los libros traducidos del japonés. Se tradujeron al chino más libros escritos en japonés que de cualquier otra lengua. Muchos términos prestados del japonés pasaron a formar parte del idioma chino, invirtiendo el flujo que tuvo lugar más de un milenio antes.

De ese modo, los estudiantes chinos adquirieron conocimientos de historia occidental, derecho, ciencia y lógica, comenzaron a seguir la doctrina del darwinismo social y se inspiraron en las ideas del nacionalismo. Los manchúes, al no ser chinos, eran un blanco evidente. El ejemplo japonés mostraba que el nacionalismo era compatible con la conservación de elementos de la cultura tradicional, pero un compromiso con el nacionalismo entrañaba estar dispuesto a desechar los elementos de la tradición que no contribuyeran al desarrollo nacional. Hacia finales de la década, los estudiantes se volvieron cada vez más inquietos y revolucionarios.

La reforma política manchú incluía la reestructuración del Gobierno siguiendo unas pautas modernas y la redacción de una Constitución. Tras una misión de estudio enviada al extranjero (1905-1906) y posteriores deliberaciones, el Gobierno anunció en 1908 un plan de reforma constitucional de nueve años, que empezó con la creación de asambleas provinciales en 1909. Pese a estar elegidas por sufragio limitado, esas asambleas, al igual que el consejo legislativo central convocado en 1910, se convirtieron en centros de oposición en lugar de fuentes de apoyo popular.

Lo más urgente era la creación de un ejército moderno, pero también en ese punto el programa de reformas tuvo un efecto contraproducente. Los nuevos soldados resultaron ser poco fiables, ya que estaban influidos por ideas nuevas y subversivas o eran más leales a sus comandantes que al trono. El principal beneficiario de la modernización militar fue Yuan Shikai, quien, tras servir en Corea (véase p. 336), ascendió en su carrera al tomar partido por Cixi cuando dio el golpe de Estado y al mantenerse firme frente a los bóxers. Fue nombrado comandante del Nuevo Ejército en 1895 y, como gobernador general de Chihli (Zhili en pinyin) entre 1901 y 1907, siguió ayudando a crear el ejército, con el que mantuvo vínculos incluso después de haber abandonado el Gobierno en 1909.

El Gobierno obtuvo algunos éxitos en política exterior, sobre todo al reafirmar la soberanía sobre Tibet, pero no logró convertirse en un foco creíble para el nacionalismo. No sólo estaba en desventaja por carecer de origen étnico han,

sino también porque, en aquella coyuntura crítica, imperaba la confusión y la desorganización tras la muerte de la emperatriz viuda y del emperador Guangxu en 1908. Como, al parecer, el emperador disfrutaba de buena salud, circulaban rumores de que su muerte, un día antes que la de la emperatriz viuda, la causó un veneno. Nunca se llegaron a demostrar aquellos rumores, pero no era una manera propicia de comenzar un nuevo reinado. El nuevo emperador era todavía un niño y el regente era un inepto que albergaba un enconado resentimiento hacia Yuan Shikai, quien tuvo la suerte de que le permitieran retirarse en 1909.

La revolución de 1911

A la hora de aplicar su programa de modernización, la dinastía se enfrentaba a su debilidad financiera, algo que resultó muy patente en su gestión del problema de los ferrocarriles. Para recuperar las concesiones extranjeras, las élites de hacendados y comerciantes, que crearon sus propias empresas ferroviarias, organizaron un movimiento a favor de la recuperación de los ferrocarriles. Sin embargo, el Gobierno Qing quería centralizarlos y, en 1911, decidió nacionalizar las principales vía férreas. Al carecer de los recursos financieros necesarios, sólo fue capaz de hacerlo con créditos del extranjero, que inevitablemente iban acompañados de compromisos. Los créditos y la posterior disolución de las compañías ferroviarias provinciales causaron un escándalo, sobre todo en Sichuan, donde los inversores locales se sintieron estafados por el precio que el Gobierno estaba dispuesto a pagar por sus participaciones. La amenaza a la autonomía de las provincias molestó a los intereses provinciales y los préstamos extranjeros que financiaron la transacción indignaron a los nacionalistas. Ése fue el preludio de las revueltas. La insurrección que desencadenó la revolución tuvo lugar cuando un regimiento del Nuevo Ejército se amotinó el 10 de octubre en Wuchang. Los amotinados sólo estaban vagamente vinculados con la Alianza Revolucionaria, la mayor organización revolucionaria del país. Su dirigente, Sun Yatsen, estaba de viaje en Estados Unidos recaudando fondos, pero se apresuró a volver al país en cuanto se enteró de la noticia.

Tras el incidente del 10 de octubre, una provincia tras otra se fueron desvinculando de la dinastía. Ésta pidió ayuda a Yuan Shikai, que ocupó los cargos de gran consejero y ministro de Asuntos Exteriores entre 1907 y 1908, pero fue cesado tras la muerte de su protectora, Cixi, en 1908. Yuan era el hombre al que evidentemente había que recurrir, ya que contaba con apoyos extranjeros y con la lealtad del mejor ejército de China y. además, tenía prestigio como reformador. Sin embargo, no estaba dispuesto a sacrificarse por una causa perdida, aunque tampoco era lo bastante poderoso como para imponer su voluntad en toda China. Mientras tanto, los revolucionarios formaron un Gobierno en Nanjing con Sun Yatsen como presidente provisional. Era obvia la necesidad de alcanzar un compromiso entre Yuan y los revolucionarios para evitar una guerra civil prolongada y la pesadilla de una intervención extranjera directa. Se llegó a un acuerdo. El niño emperador manchú abdicó formalmente el 2 de febrero de

1912, poniendo fin no sólo a una dinastía, sino también a un sistema político cuyos cimientos se establecieron el año 221 a.E.C. China se convirtió en una república.

II. De Yuan Shikai a Chiang Kai-shek

Yuan Shikai

Tras la abdicación del emperador Qing, Sun Yatsen se retiró y Yuan aceptó la presidencia de una república con una legislatura bicameral. También accedió a trasladar la capital a Nanjing, pero una vez en el cargo eludió esa cláusula y Beijing continuó siendo la capital de la república. A falta de partidos políticos bien organizados, o de un sentimiento republicano arraigado entre la población, no hubo forma de impedir que Yuan se convirtiera rápidamente en un dictador. Por supuesto, en febrero de 1913 se celebraron unas elecciones en las que tenía derecho a votar aproximadamente el cinco por ciento de la población de China.

El Guomindang (GMD o Partido Nacionalista), sucesor del Tongmenghui, era el mayor partido en el nuevo Parlamento. Sin embargo, Yuan no estaba dispuesto a compartir el poder. Intimidó al Parlamento electo y, en marzo de 1913, Song Jiaoren (1882-1913), artífice de la constitución y líder del GMD en el Parlamento, fue asesinado por orden de Yuan. Ese verano, Yuan provocó un enfrentamiento al ordenar el cese de los gobernadores militares nacionalistas del sur. Cuando se amotinaron, en lo que a veces se conoce como la segunda revolución, Yuan les aplastó sin dificultad. Durante los dos años siguientes, los demás gobernadores militares siguieron siendo leales, pero Yuan continuó dependiendo de la autoridad militar.

Yuan pretendía, básicamente, proseguir con el programa de centralización del período Qing tardío, pero para hacerlo tenía que combatir a los sectores del provincialismo reformista tanto como al nacionalismo revolucionario. A menudo se combinaban ambos, ya que Yuan necesitaba fondos para financiar un programa que los intereses provinciales veían con recelo y, a falta de una revolución social radical, eso suponía obtener préstamos en el extranjero. Esta decisión irritó a los nacionalistas porque los préstamos iban acompañados de condiciones y «asesores» extranjeros. La viñeta de *Shibao* parecía más certera que nunca (véase la ilustración 12.1).

En 1915, aprovechando la preocupación de las grandes potencias por la Primera Guerra Mundial, Japón presentó a China las famosas veintiuna demandas, divididas en cinco grupos: (1) reconocimiento de los derechos japoneses en Shandong; (2) ampliación de los derechos japoneses en Mongolia y Manchuria; (3) gestión conjunta sino-japonesa de la empresa de hierro y metal más grande de China; (4) un acuerdo por el cual China no cedería ni arrendaría zona costera alguna a ninguna potencia, excepto a Japón; y (5) cláusulas que habrían obligado al Gobierno chino a contratar a asesores políticos, económicos y militares japoneses, a ceder a Japón un control parcial de la policía y a comprar armamento japonés. Yuan consiguió evitar el último y más oneroso grupo de demandas, que ha-

brían reducido a China prácticamente a ser un satélite de Japón. Sin embargo, con las otras potencias ocupadas en Europa, se vio obligado a aceptar que Japón se quedara con las posesiones de Alemania en Shandong, conceder a Japón nuevos derechos en el sur de Manchuria y Mongolia Interior y reconocer su interés especial en las mayores fábricas de hierro y de metal de China, que antes fueron la garantía para los préstamos japoneses. La consecuencia, a nivel nacional, fue una oleada de indignación nacionalista antijaponesa, que se manifestó en protestas y boicots.

Yuan no trató de aprovechar los sentimientos nacionalistas para su propia causa, sino que preparó el terreno para restablecer el Gobierno dinástico consigo mismo como emperador. Según un asesor estadounidense de Yuan, China no estaba preparada para una república. Es probable que Yuan no estuviera desencaminado al creer que la restauración de la monarquía coincidiría con las preferencias de la inmensa mayoría de la población china y cumpliría sus expectativas, pero no hizo nada para explotar o movilizar apoyos masivos ni para apaciguar el resentimiento de las personas cultas. Se limitó a seguir adelante. El nuevo régimen fue proclamado en diciembre de 1915 e inició su andadura el día de Año Nuevo. La hostilidad hacia la nueva dinastía fue tan apabullante, que Yuan cedió a las presiones y renunció oficialmente a sus ambiciones imperiales en marzo de 1916. Nunca recuperó su prestigio de antaño y murió en junio de aquel mismo año sumido en el fracaso.

La época de los caudillos

Tras la caída de Yuan Shikai, la estructura de la política china se volvió extremadamente compleja a medida que los militares fueron adquiriendo protagonismo. En 1917 incluso se restauró durante dos semanas la dinastía Qing. China, gobernada por el primer ministro y caudillo Duan Qirui (1865-1936), entró en la Primera Guerra Mundial en agosto de aquel año tras declararle la guerra a Alemania. Durante el año siguiente, el Gobierno chino recibió de Japón préstamos por valor de 145 millones de yenes (los préstamos de Nishihara), en apariencia para fortalecer al aliado chino, pero en realidad desviados para financiar los planes militares y políticos de Duan.

Aunque había un Gobierno nacional en Beijing, en realidad el poder estaba en manos de hombres fuertes regionales –caudillos–, que dominaba la administración civil en las zonas que controlaban, fundamentalmente mediante la fuerza de las armas, y luchaban entre sí para ampliar o proteger sus dominios. Hacían y deshacían constantemente alianzas entre ellos mientras las potencias extranjeras –sobre todo Japón y la Unión Soviética–, aprovechándose de la situación de inestabilidad, trataban de enfrentar a unos caudillos contra otros para su propio beneficio.

Algunos de los caudillos, incluido Duan, fueron previamente generales con Yuan Shikai; otros habían sido bandidos y continuaron comportándose más o menos como tales. Uno de los más célebres fue el «general devorador de perros» de Shandong, con su séquito de guardias rusos blancos y de mujeres. Era un hombre corpulento y brutal, avaricioso y cruel, que decoraba los postes de telégrafos con

las cabezas cortadas de los miembros de sociedades secretas. Otros caudillos mostraron un verdadero interés por el bienestar social y la educación y trataron de desarrollar económicamente sus regiones, pero carecían de la clarividencia y de la organización necesarias para allanar el camino para el futuro. Las situaciones variaban enormemente, pero, para mucha gente, aquellos fueron unos años de enorme inseguridad y sufrimiento.

En cuanto a las relaciones internacionales, la década de 1920 fue pacífica, pero la soberanía de China estaba más deteriorada que nunca. Los ingresos de los aranceles de aduanas y de la sal se empleaban para pagar la deuda con el extranjero y se mantuvieron de forma artificial unos aranceles bajos. Se designó a las principales ciudades de China como puertos de los tratados y, en algunas, sobre todo en Shanghai, se reservaron zonas para las concesiones extranjeras bajo jurisdicción de otros países. En estos enclaves, los extranjeros llevaban una vida de privilegios. También disfrutaban de la extraterritorialidad allá dónde iban. Aunque no se debería exagerar el impacto económico de los extranjeros, tanto quienes viajaban por motivos comerciales como los misioneros empleaban los barcos de vapor británicos para desplazarse al interior por las vías fluviales, escoltados por buques de guerra cuando era necesario, para prestar servicio en las iglesias y en las clínicas. Los extranjeros estaban en todas partes. Su presencia era ofensiva desde el punto de vista político y profundamente humillante.

En el ámbito económico, el sector moderno se expandió durante la bonanza mundial de la posguerra, por lo que al período comprendido entre 1917 y 1923 se le ha denominado «la edad de oro del capitalismo chino».[6] La influencia de la economía mundial en China aumentó gracias a que, por ejemplo, se extendió la venta de queroseno en el interior del país. Con todo, estas tendencias económicas no desestabilizaron la economía lo suficiente como para provocar una grave crisis o un avance significativo hacia el crecimiento. No obstante, no se pueden separar las actividades económicas de los demás aspectos de la vida. Es posible conjeturar que, con el Estado demasiado debilitado como para ejercer presión, tras la eliminación del sistema de exámenes que recompensaba el saber confuciano y después de perder su lustre la vieja ideología paternalista, cada vez había menos obstáculos que impidieran a las antiguas familias de los notables convertirse en puros y simples terratenientes. De ser esto cierto, existía una fragmentación del tejido social análoga a la fragmentación política causada por los caudillos. Mientras tanto, donde quedaba más patente la destrucción del viejo mundo era en el ámbito intelectual.

Agitación intelectual

No fue necesaria la caída de la dinastía Qing para la aparición de iconoclasia y protestas. Las ideas revolucionarias ya eran habituales entre los estudiantes chinos en Tokio y se debatían en revistas y escuelas dentro la propia China. Ya hemos mencionado los inicios del feminismo. En China, como en Japón, los radicales se sentían atraídos por las enseñanzas del anarquismo, sobre todo por las ideas de que el Estado es intrínsecamente opresivo y que las tendencias sociales

naturales de los seres humanos pueden crear una sociedad justa. La abolición de los exámenes y la caída de la dinastía Qing abrieron las puertas a nuevas ideas, pero no destruyeron ni el respeto que se profesaba a los eruditos e intelectuales ni su compromiso con la sociedad y su percepción de su propia importancia.

Un hito importante fue la fundación en 1915 de *Nueva juventud*, la revista que ocuparía un lugar destacado en la nueva corriente intelectual. En el primer número, su fundador, Chen Duxiu (1879-1942), publicó un elocuente llamamiento a favor del rejuvenecimiento de China, acompañado de una denuncia igualmente enérgica a la tradición. Los nuevos intelectuales censuraban el confucianismo por considerarlo culpable de todas las carencias del Estado y de la sociedad antiguos, de ahogar la creatividad humana y reprimir a las mujeres, así como de entorpecer el camino hacia la libertad y el progreso. Kang Youwei apenas tuvo eco cuando trató de conferir al confucianismo un nuevo papel como religión oficial del Estado. Tras fracasar en su anterior intento de elaborar una justificación confuciana para la modernización que resultara convincente a los letrados con formación clásica, no logró que aceptaran el confucianismo aquellos que eran leales, ante todo, a la nación. No fue el último intelectual que se quedó desfasado cuando unas ideas consideradas radicales en un determinado momento se volvieron conservadoras en un mundo que había cambiado. El confucianismo no quedó destruido, pero sufrió un duro ataque.

Nueva juventud no sólo se oponía a las enseñanzas tradicionales, sino también a la lengua en que estaban escritas. La revista abrió sus páginas a Hu Shi (1891-1962), un antiguo alumno del filósofo estadounidense John Dewey y principal defensor en China de la lengua vernácula (*baihua*). Hu Shi sostenía que la gente debía escribir en la lengua que hablaba, no en la de los clásicos, y que se debía enseñar la lengua vernácula en las escuelas. Alabó los méritos literarios de antiguas novelas escritas en lengua vernácula, que a pesar de que fueron muy leídas no se las consideraba respetables. La campaña a favor de la lengua vernácula fue un éxito, pese a que algunas expresiones clásicas lograron introducirse en la misma y los vocablos de reciente adquisición dificultaban la comprensión. No obstante, la nueva lengua era, al mismo tiempo, más accesible y más moderna que la antigua. Tras su introducción en la escuela primaria en 1920, al finalizar la década ya se usaba de forma universal en la educación.

Nueva juventud fue también la primera revista que publicó a Lu Xun, pseudónimo de Zhou Shuren (1881-1936), el escritor chino más aclamado del siglo XX. Aunque Lu Xun fue a Japón para estudiar medicina, una vez allí decidió dedicarse a combatir no las enfermedades físicas, sino los males espirituales de China. Sus mordaces sátiras cortaban como un escalpelo afilado, pero un escalpelo utilizado por un humanista cuya intención era curar, no matar. El protagonista de «Diario de un loco» (publicado en *Nueva juventud* en 1918) descubre la realidad que subyace tras las glosas de la «virtud y la moral» de las antiguas historias: la historia de un hombre devorando a otro hombre. Finaliza con el ruego: «¿Quizás aún quedan niños que no han devorado a ningún hombre? Salvad a los niños».[7]

Chen Duxiu y muchos otros líderes intelectuales enseñaban en la Universidad de Beijing. Sus ideas pronto encontraron seguidores entre los estudiantes

de ésta y otras universidades. El 4 de mayo de 1919, unos tres mil estudiantes se manifestaron en Beijing para protestar contra la asignación a Japón, en la Conferencia de Paz de Versalles, de las antiguas posesiones de Alemania en Shandong, pese a que China, como Japón, participó en la Primera Guerra Mundial en el bando aliado y envió batallones de trabajo a Francia. Los estudiantes estaban indignados y la manifestación se tornó violenta. Incendiaron la casa de un ministro projaponés y golpearon brutalmente a otro ministro. Un estudiante murió en los enfrentamientos con la policía. Hubo detenciones seguidas de más protestas, una oleada de huelgas y muestras de apoyo de los comerciantes y de los trabajadores a los estudiantes. Al final, el Gobierno tuvo que dar marcha atrás. Los detenidos fueron liberados y quienes habían ordenado sus detenciones fueron obligados a dimitir. China nunca firmó el infausto Tratado de Versalles.

Los sucesos del Cuatro de Mayo se convirtieron en un símbolo de las corrientes de cambio intelectual y cultural expuestas por primera vez en *Nueva juventud* y dieron lugar a una expresión más general: «Movimiento del Cuatro de Mayo» (c. 1915-principios de la década de 1920). Tras el incidente, cundió un nuevo sentimiento de urgencia. Lo que había sido un goteo de protestas se convirtió en una oleada de ataques a prácticamente todos los aspectos de la cultura china y un rechazo total al pasado, incluidas instituciones básicas como la familia. Al mismo tiempo, el movimiento introdujo gran cantidad de ideas nuevas y radicales. Aparecieron nuevas revistas y se debatía mucho y con vehemencia, pero también se actuaba, ya que los jóvenes rechazaban los matrimonios concertados y se involucraron en un creciente activismo social que incluía la organización de sindicatos obreros. El Movimiento del Cuatro de Mayo tuvo consecuencias revolucionarias a largo plazo, tanto por lo que destruyó como por las novedades que introdujo. A corto plazo, aunque el nacionalismo era fuerte y estaba profundamente arraigado, había serias discrepancias sobre la dirección que debía tomar la cultura china en el futuro, y una enorme variedad de ideas, teorías y estilos avivaron el fuego de la vida intelectual y cultural.

Alternativas intelectuales

La autodestrucción de Europa en la guerra y el fracaso de los principios liberales en Versalles incitaron a Liang Qichao a recuperar la tradición china con la esperanza de sintetizar lo mejor de China y de Occidente, con un predominio de los elementos chinos. En 1923 se desarrolló un importante debate entre los partidarios de la ciencia y los de la metafísica, donde se enfrentaban diferentes valoraciones de las culturas china y occidental. Entre los defensores de esta última se encontraban los partidarios del cientifismo, que creían que la ciencia tiene soluciones para todos los problemas y que el método científico es el único que sirve para llegar a la verdad. Sus adversarios sostenían que la ciencia sólo es aplicable a un ámbito limitado y que los valores morales deben fundamentarse en verdades metafísicas más profundas las cuales, por su propia naturaleza, están fuera del alcance de la metodología científica. Como en esa época los problemas que in-

quietaban a Occidente eran similares, los intelectuales chinos se inspiraron en filósofos europeos clásicos como Immanuel Kant y también en el pensamiento de contemporáneos con metodologías y resultados muy diferentes. Por ejemplo, algunos promovían las ideas de John Dewey (1859-1952), el pragmatista estadounidense que proponía reemplazar la «verdad absoluta» por verdades que funcionaban como soluciones a problemas determinados, pero otros recurrieron a Henri-Louis Bergson (1859-1941), el defensor francés del vitalismo, una doctrina centrada en la vida como una fuerza que no se puede explicar en términos materiales.

Quienes se identificaban con la tradición china, recurrían además a las ideas del neoconfucianismo y del budismo, sobre todo al primero. Uno de los defensores más sobresalientes de la tradición fue Liang Shuming (1893-1988), quien llevó a la práctica sus principios confucianos trabajando en la reconstrucción rural. Otro fue Zhang Junmai (1887-1969), que más tarde se convirtió en el dirigente de un pequeño partido político que se oponía tanto a los comunistas como a los nacionalistas. Otros filósofos, como Feng Yulan (Fung Yu-lan, 1895-1990) y Xiong Shili (1885-1969), se inspiraron en el pensamiento neoconfuciano, pero las tendencias de la época no les eran favorables.

Entre los adalides de la ciencia y de los valores occidentales figuraban el científico Ding Wenjiang (1887-1937) y el padre del movimiento a favor de la lengua vernácula, Hu Shi. Éste era un destacado progresista que propugnaba la adopción de una estrategia gradual y por etapas para solucionar los males de China, frente a los ataques tanto de los tradicionalistas de la derecha como de la izquierda. Su mensaje apenas fue escuchado, ya que su método requería tiempo y el tiempo era precisamente lo que China no tenía. Habitualmente hacía falta tiempo para asimilar la fuerte dosis de nuevas importaciones intelectuales o, en realidad, para estudiar en profundidad las antiguas tradiciones.

Alternativas culturales

A Qi Baishi (1863-1957), probablemente el pintor más admirado del siglo, no le afectó especialmente la agitación de la época. Qi empezó siendo un humilde carpintero y no comenzó a pintar hasta bien entrada la veintena, pero su tesón y su longevidad compensaron con creces su tardío despertar. Se calcula que realizó más de diez mil pinturas. Qi era un gran admirador del individualista del siglo XVII Zhu Da, pero tenía sus propias ideas. Aunque no solía teorizar, expuso cuál era su actitud ante la representación: «La excelencia de una pintura reside en su semejanza y al mismo tiempo en su desemejanza. La semejanza excesiva agrada al gusto vulgar, la desemejanza excesiva engaña al mundo».[8] Como señaló un crítico chino, sus obras muestran «una cariñosa simpatía por los pequeños insectos, los cangrejos y las flores que pinta» y poseen «un estilo alegre y vital», de tal modo que «sus pinturas son en realidad retratos de su propio y amable humanismo»[9] (véase la ilustración 12.2).

Hubo otros pintores y calígrafos que siguieron manteniéndose ajenos a la influencia occidental, aunque muchos creían que la nueva época requería un estilo

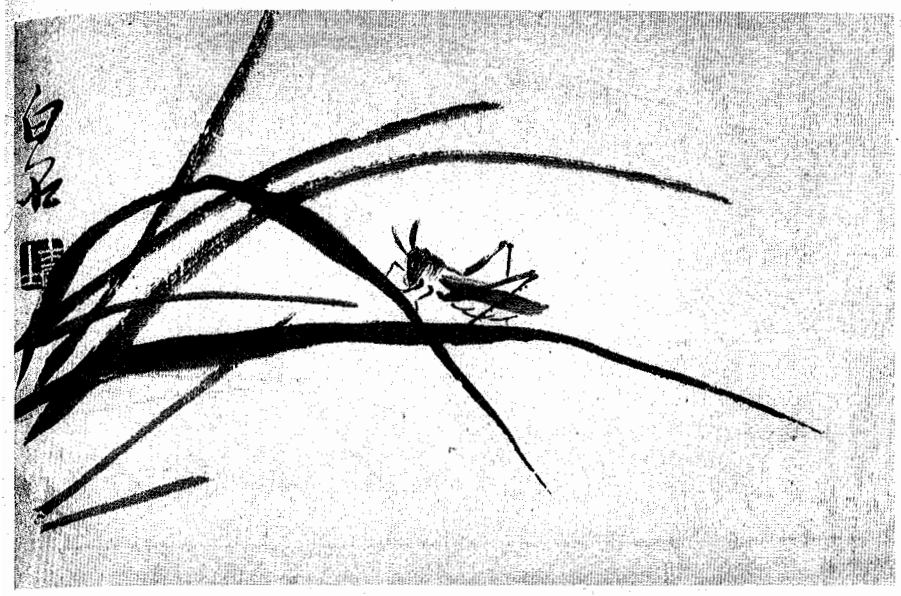


Ilustración 12.2. ***Saltamontes y hojas de orquídea*, Qi Baishi (Qi Huang, 1863-1957). Aunque Qi también pintó paisajes y retratos, destacaba en la representación de las formas de vida más humildes, como roedores e insectos, con un humor afable y tierno que tenía reminiscencias de los haikus de Kobayashi Issa. Tinta sobre papel, 30,5 × 21,5 cm, firmado como Baishi (Cortesía de Far East Fine Arts, Inc. San Francisco [http://www.fareastfinearts.com]).**

nuevo. Entre los que trataron de combinar elementos de la tradición china y occidental se encontraban los seguidores de una escuela de pintores creada por Gao Lun (Gao Jianfu, 1879-1951). Gao combinó el sombreado y la perspectiva occidentales con la pincelada china y también estuvo influido por la decoración japonesa. Actualizó la pintura china incluyendo en sus obras nuevos motivos, como los aeroplanos de la ilustración 12.3.

Mientras tanto, en Shanghai, un pequeño grupo de artistas intentaba trasplantar la bohemia de estilo francés a aquella ciudad internacional. Xu Beihong (1895-1953), por ejemplo, lucía el pelo largo y la estética que era popular en el barrio de los artistas de París. Cuando regresó de esa ciudad en 1927, también trajo consigo un exhaustivo dominio del estilo académico francés. Algo más avanzados fueron los gustos occidentales de Liu Haisu (1896-1994), fundador de la Escuela de Arte de Shanghai (1920), donde introdujo el uso de modelos desnudos. También fue una de las primeras escuelas que ofertaron un curso completo de enseñanza de música occidental. Liu se inspiraba en pintores postimpresionistas franceses como Matisse y Cezanne. Sin embargo, más tarde volvió a pintar al modo tradicional y Xu también renunció a su forma de vestir occidental y optó

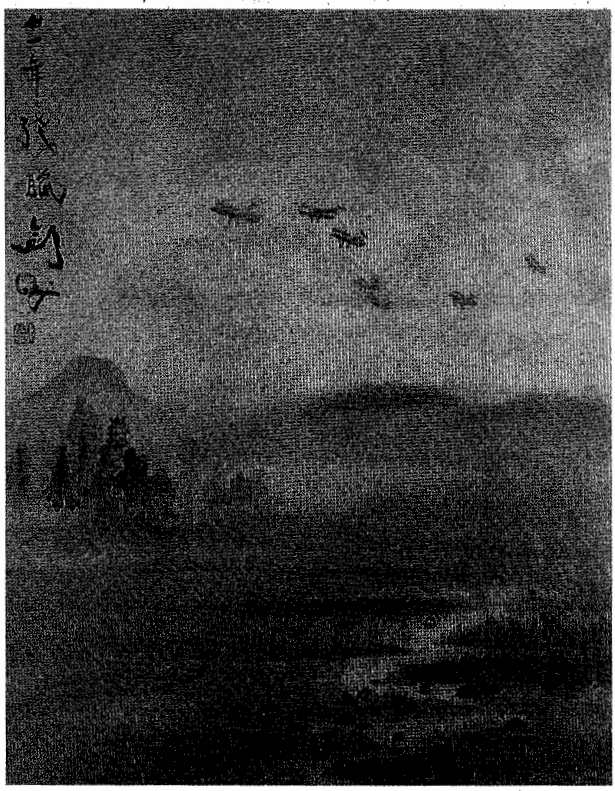


Ilustración 12.3. ***Vuelo en la lluvia*, Gao Lun (Gao Jianfu), 1932. Los pintores chinos, como los escritores e intelectuales de toda Asia oriental, experimentaron diferentes maneras de combinar el tradicionalismo y el modernismo tanto en el estilo como en los temas, pero los paisajes líricos con aeroplanos atravesando el cielo son poco comunes en cualquier lugar. Tinta y color sobre papel (© Museo de arte, Universidad China de Hong Kong, China).**

por un atuendo chino. En la actualidad, Xu quizá es más apreciado por sus pinturas de caballos (véase la ilustración 12.4).

Los orígenes de la literatura moderna china se remontan a las novelas del período Qing posterior. Un género muy popular pero superficial era la literatura de «mariposas», que recibía su nombre de los poemas incluidos en las novelas, donde se comparaba a los amantes con parejas de mariposas. Entre 1910 y 1930, unas 2.215 novelas de este tipo ofrecieron entretenimiento y evasión a un público alfabetizado pero inculto. Además, desde finales de la dinastía Qing, la publicación de traducciones fue continua y cada vez mayor. Lin Shu (1852-1924), el más prolífico y famoso de los primeros traductores, vertió al chino clásico las novelas de Charles Dickens, Walter Scott y otros autores, una obra que creció hasta alcanzar

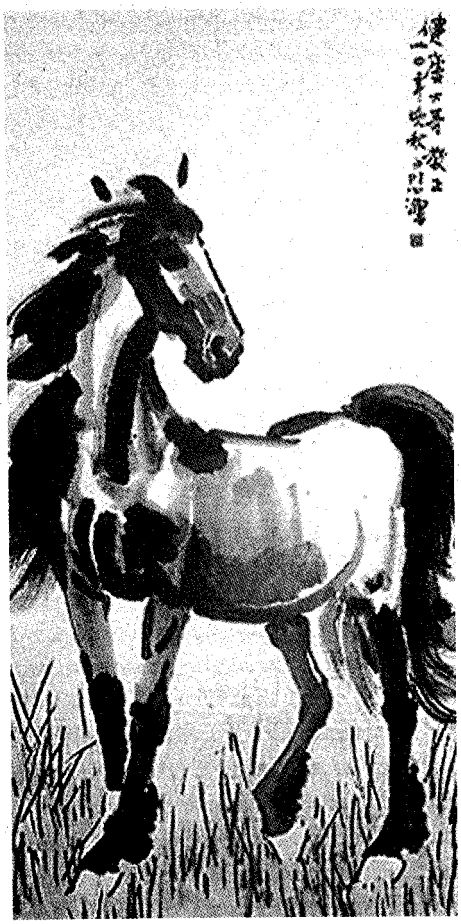


Ilustración 12.4. ***Caballo erguido*, Xu Beihong, 1935 (© Museo Conmemorativo de Xu Beihong, Beijing. Reproducido con permiso).**

unos 180 libros traducidos. Gracias a los esfuerzos de Lin y de otros traductores, pronto estuvieron disponibles ejemplos de todas las grandes tradiciones literarias europeas, así como de Japón.

El Movimiento del Cuatro de Mayo tuvo un gran efecto en la literatura. La revolución intelectual estuvo acompañada de una revolución literaria. Con ella llegaron experimentos como los de Xu Zhimo (1896-1931), cuya poesía seguía el modelo de la versificación inglesa, incluida la rima. Más extendida estaba la tendencia al sentimentalismo romántico, un desahogo de los sentimientos liberado por la supresión de las restricciones confucianas y alentado por el ejemplo del romanticismo europeo. Una de sus variantes, que ha estudiado Leo Ou-fan Lee, era la indolente-sentimental, presidida por el héroe de *Las penas del joven Werther*, que en

China y Japón se leía como una «historia sentimental lacrimógena». El subjetivismo de estos escritores no era diferente del de los escritores japoneses de «novelas del yo». Otra variante era dinámica y heroica, y su ideal era Prometeo, que desafió la ira de Zeus y robó el fuego para la humanidad. Al contener la promesa de una liberación de la alienación, era compatible con una postura política revolucionaria. Para Guo Moruo (1892-1978), en un tiempo admirador de Goethe, Lenin se convirtió ante todo en un héroe prometeico. Quizá la expresión más contundente de martirio prometeico fue la de Lu Xun: «He robado el fuego a otros países con la intención de cocinar mi propia carne. Creo que si el sabor es bueno, puede nutrir a los demás comensales y no habré sacrificado mi cuerpo en vano».[10]

Las polémicas y las rivalidades estimularon la formación de asociaciones literarias e intelectuales que reunían a personas de ideas afines para publicar revistas que defendían sus causas y censuraban a sus oponentes. Los revolucionarios no eran los únicos que sostenían que la literatura debía tener una intención política, pero a medida que transcurrían los años sin que la situación en China mejorara, aumentaron los alicientes de las doctrinas revolucionarias. Los escritores con convicciones revolucionarias, como el comunista Mao Dun (Shen Yanbing, 1896-1981), describieron y analizaron los defectos de la antigua sociedad y el idealismo de los que estaban dispuestos a cambiar las cosas. Estos temas no sólo aparecían en la obra de escritores comunistas como Mao Dun, sino también en las del anarquista Ba Jin (Li Feigang, 1905-), conocido sobre todo por su relato de la desintegración de una gran e ilustre familia en la novela que lleva el apropiado título de *Familia* (1931), parte de su trilogía *Torrente* (1931-1940). Estas obras son importantes materiales tanto para el estudioso de la historia social como para el de la historia de la literatura.

El marxismo en China: los primeros años

El marxismo no era desconocido en China, pero antes de la revolución rusa suscitaba un interés escaso. Los pocos que se inclinaban por el socialismo se sentían más atraídos por el igualitarismo que por el concepto de la lucha de clases. Las obras de Marx y Engels preconizaban una sociedad perfecta, pero su tesis de que sólo sería posible alcanzar el socialismo cuando el capitalismo hubiera seguido su curso sugería, que el marxismo no era adecuado para una sociedad que acababa de entrar en «la etapa de desarrollo capitalista».

El triunfo de la revolución rusa en 1917 lo alteró todo. Lenin, al enfrentarse a problemas parecidos en la aplicación del marxismo en Rusia, modificó la doctrina marxista para adecuarla a las necesidades de su país y, como consecuencia de ello, hizo que fuera más pertinente para los chinos. Su teoría de que el imperialismo era la última etapa del capitalismo confirió una importancia nueva a países como China, que eran los objetivos de la expansión imperialista y los lugares donde el capitalismo era especialmente vulnerable. La idea de Lenin de que el partido comunista era la vanguardia de la revolución también tenía una gran importancia, ya que en ese momento los intelectuales del partido podían contribuir a cambiar la historia incluso en un Estado precapitalista.

Además, el marxismo era moderno y proclamaba doctrinas «científicamente» válidas. Compartía el prestigio que los intelectuales chinos otorgaban a las ideas occidentales y «avanzadas», pese a que sus partidarios se oponían a las formas dominantes de organización económica y política de Occidente. Una herejía occidental para ser esgrimida contra Occidente, prometía desarticular la humillación que había sufrido China, y sus prosélitos estaban convencidos de que la doctrina del «materialismo dialéctico» garantizaba que el comunismo fuera la corriente del futuro. De ese modo, China podría volver a situarse en la vanguardia de la historia mundial. La revolución rusa demostraba que funcionaba.

Li Dazhao (1888-1927), profesor y bibliotecario de la Universidad de Beijing, se sintió atraído en un principio porque prometía ser el vehículo de la revolución nacional, mientras que Chen Duxiu pasó de la ciencia y la democracia al marxismo por considerarlo un medio más eficaz para lograr la modernización. Otros se sintieron atraídos por razones diferentes, una de las principales fue la esperanza de que resolviera los males de China. En la primavera de 1920, cuando Grigori Voitinski llegó a China como agente de la Internacional Comunista (Comintern), encontró a un grupo de intelectuales marxistas que acabaron convirtiéndose en los líderes que fundaron el Partido Comunista Chino (PCC) al año siguiente.

En su primera reunión, celebrada en julio de 1921, el PCC eligió a Chen Duxiu como secretario general. El partido se sometió a la política dictada por el Comintern de colaborar al máximo con el GMD, pese a albergar enormes recelos. Ambos firmaron en 1923 un acuerdo oficial que permitía a los miembros del PCC afiliarse al GMD a título individual y someterse a su disciplina de partido. Para los dirigentes del PCC era difícil aceptar el análisis teórico del Comintern de que el GMD era un partido que aglutinaba a diferentes clases, pero acataron la disciplina del Comintern y la lógica impuesta por una situación en la que los miles de miembros del GMD superaban en número a los escasos centenares de comunistas, que además tenían poco contacto con las masas. Este período inicial de colaboración duró hasta 1927. El PCC creció, pero el GMD continuó siendo el socio principal.

El GMD y Sun Yatsen (1913-1923)

Después del fracaso de la «segunda revolución» de 1913, Sun Yatsen se vio obligado a exiliarse de nuevo a Japón, donde trató de obtener el respaldo de los japoneses para su revolución. Tras la muerte de Yuan Shikai, Sun pudo regresar a China y establecer una precaria base en Guangzhou, donde dependía de la buena voluntad del caudillo local. Sin el respaldo extranjero de Japón u otros países, Sun también tenía la desventaja de que la organización de partido del GMD era endeble y sólo conseguía mantenerse vagamente unido, en gran medida gracias a la lealtad al propio Sun. El éxito de la revolución rusa contrastaba enormemente con el fracaso de la revolución de Sun. Sun también simpatizaba con la Unión Soviética (URSS), debido a que había renunciado desde el principio a los derechos zaristas en China. Eso coincidía con un nuevo énfasis antiimperialista en su pen-

samiento y en su retórica, después de que el final del Gobierno manchú no hubiera conducido a una mejora apreciable de la posición de China en el mundo. Además, le había impresionado el nacionalismo que llegaba a las masas del Movimiento del Cuatro de Mayo.

Por tanto, Sun estaba dispuesto a trabajar con los comunistas y en 1923 cerró un acuerdo con el Comintern que coincidía con la opinión de Sun de que China no estaba preparada para el socialismo y de que la tarea más inmediata era conseguir la unidad nacional y la independencia. Sun recibió asesoramiento y una ayuda inapreciables gracias a ese pacto. Con la orientación del agente del Comintern Mijail Borodin (cuyo nombre original era Grusenberg), el GMD se remodeló para convertirse en una organización más estructurada y disciplinada que nunca. Mientras tanto, el general Galen, alias Vasili Bliujer (o Blücher), prestaba el mismo servicio al ejército. Sun hizo algunas pequeñas concesiones ideológicas, pero en lo fundamental no se desvió de sus ideas anteriores.

La colaboración entre el GMD y el PCC (1923-1927)

Para ambas partes, se trataba de un matrimonio de conveniencia que funcionó al principio. El GMD obtuvo orientación y apoyo. Los miembros del PCC consiguieron cargos importantes en el GMD y su partido creció. Un buen ejemplo de un dirigente del PCC que ocupó un cargo importante en el GMD es el de Zhou Enlai (1898-1976), que fue jefe del departamento político de la Academia Militar de Whampoa, dirigida por Chiang Kai-shek (1887-1975). Fue allí donde la flor y nata del cuerpo de oficiales del GMD se adiestró y preparó para dirigir un ejército que reunificó China e instauró un régimen nacional.

El PCC se dedicaba fundamentalmente a organizar el movimiento obrero urbano, que obtuvo su primera victoria en la huelga de marineros de Hong Kong organizada en 1922. Shanghai y Guangzhou eran terrenos especialmente propicios para los organizadores sindicales, ya que en esas ciudades la industria textil y otras industrias ligeras siguieron creciendo como antes de la Primera Guerra Mundial, gracias a la tregua de la competencia extranjera durante el período bélico. De los aproximadamente 2,7 millones de husos de algodón que había en China en torno a 1920, 1,3 millones estaban en fábricas controladas por los chinos y medio millón eran de propiedad japonesa. Tanto en las factorías chinas como en las extranjeras, los salarios eran muy bajos, las jornadas laborales largas –un promedio de nueve horas y media en Shanghai y hasta trece en las provincias– y las condiciones continuaban siendo muy duras en todas partes. En esas circunstancias, la labor del PCC obtuvo un éxito considerable. Se benefició enormemente de su liderazgo durante y después del incidente del 30 de mayo de 1925, cuando la policía de la Concesión Internacional de Shanghai disparó contra manifestantes chinos y mató a diez e hirió a más de cincuenta de ellos. A continuación se convocó una huelga general y un boicot, y el movimiento se mantuvo activo durante dieciséis meses en Hong Kong y en Guangzhou. La huelga no alcanzó sus objetivos, pero el número de miembros del PCC aumentó: de unos mil a principios de 1925 a 20.000 en el verano de 1926.

Sun Yatsen no vivió para presenciar los acontecimientos del 30 de mayo, ya que murió de cáncer en marzo de 1925. Era un orador vehemente y un visionario incansable a quien se ha ensalzado como el padre de la revolución, pero no designó un heredero claro y dejó un legado ideológico ambiguo. Su última declaración importante, «los tres principios del pueblo» (1924), hacía hincapié en el primero de ellos, el nacionalismo –entonces dirigido contra el imperialismo extranjero– y preveía la autodeterminación de las minorías chinas. El segundo principio, la democracia, contenía propuestas para llevar a cabo elecciones, iniciativas, revocaciones y referéndums populares, pero la democracia total sólo debía llegar tras un período preparatorio de tutela política. Sun subrayaba la necesidad de que el pueblo fuera disciplinado y creía que los chinos tenían demasiada libertad, no demasiada poca. El Estado sería una república con una división en cinco poderes: legislativo, ejecutivo y judicial –como en Occidente–, más uno de inspección encargado de examinar a los aspirantes a cargos gubernamentales y otro censor para vigilar a los funcionarios del Estado y controlar la corrupción, como en la época de los emperadores.

Por último, el principio del bienestar social tenía como objetivo alcanzar tanto la igualdad como el desarrollo económico. Incluía una propuesta del reformista estadounidense Henry George (1839-1897) para gravar la plusvalía del valor de las tierras con el propósito de equiparar las propiedades. Otra mejora adicional era un impuesto sobre la tierra basado en la estimación de cada propietario del valor de sus terrenos. Para evitar las estimaciones a la baja, el Estado se reservaba el derecho a comprar los terrenos por el valor declarado. Además, Sun tenía la ambiciosa idea de «construir la nación más rica, poderosa y feliz de la tierra»,[11] pero su plan para industrializar China no era realista. Era más realista su propuesta de que las industrias más grandes fueran de propiedad estatal, pero estaba en contra de la idea marxista de la lucha de clases.

Tras la muerte de Sun Yatsen, Wang Jingwei (1883-1944) estaba bien situado para sucederle al mando del GMD, ya que había acompañado a Sun en Japón y se le consideraba un héroe revolucionario por su tentativa de asesinar al príncipe regente manchú en 1910. Pero en 1926 se hizo evidente que tenía un rival imponente: Chiang Kai-shek. En 1923, Sun envió a Chiang a Moscú para estudiar al ejército soviético. Tras su regreso a China, Chiang comenzó a dirigir la Academia Militar de Whampoa, donde tuvo un éxito enorme y se granjeó la estima de los asesores soviéticos y de los candidatos a oficiales por igual.

Mientras Wang Jingwei presidía de una forma débil el GMD, el PCC fue ganando influencia en el partido de forma lenta pero firme, lo que alarmó enormemente a la derecha del GMD y a Chiang Kai-shek. En marzo de 1926, Chiang decidió actuar: declaró la ley marcial, hizo detener a los asesores soviéticos y tomó medidas para contener la influencia del PCC en el GMD, aunque consiguió conservar la colaboración tanto del PCC como de sus partidarios soviéticos, cuya ayuda necesitaba para llevar a cabo la unificación militar del país. Esa unificación comenzó en el verano de 1926, con la Expedición del Norte (véase la ilustración 12.5), para la que partió desde Guangzhou con su ejército. Aunque hubo algunos duros combates contra los ejércitos de los caudillos, las tropas hicieron rápidos progresos en su avance hacia el río Yangzi y algunos caudillos decidieron unirse al bando nacionalista. En otoño de 1926, las victorias de los naciona-

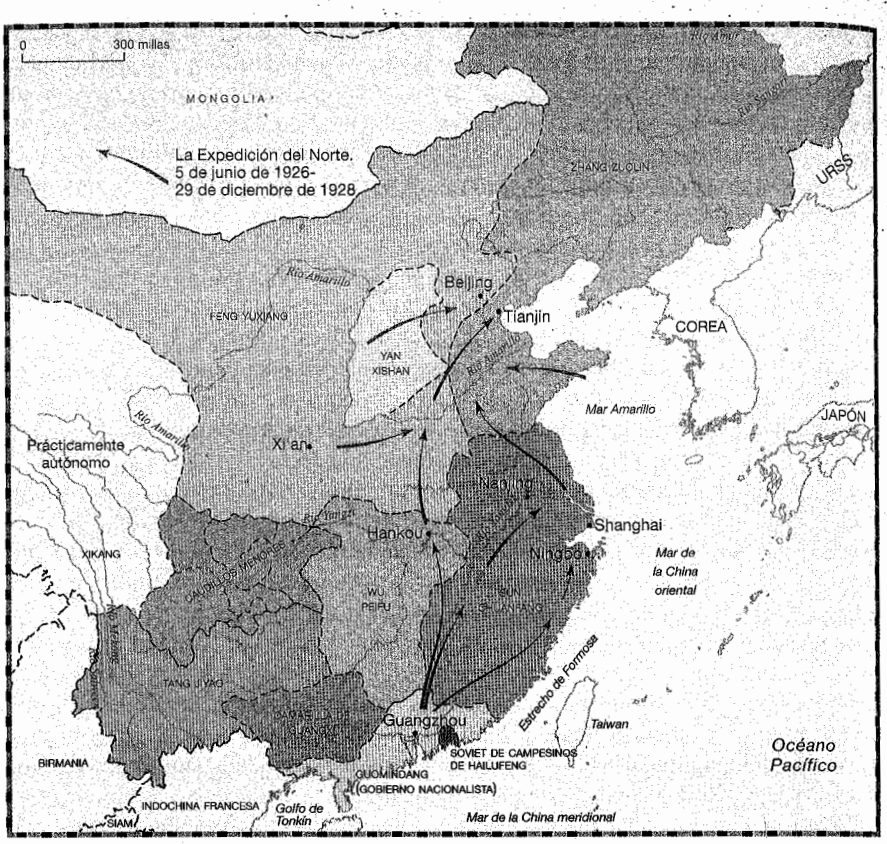


Ilustración 12.5. China y la Expedición del Norte, 1926-1928.

listas les permitieron trasladar la capital de Guangzhou a la más céntrica Wuhan. Allí, Wang Jingwei encabezó un Gobierno civil, pero fue incapaz de controlar a Chiang y a su ejército.

La ruptura

El ejercito contó, en su avance hacia el norte, hasta el río Yangzi, con la ayuda del respaldo popular, que en ningún lugar era más entusiasta que entre los trabajadores liderados por los comunistas de Shanghai, donde el Sindicato General tomó el control antes incluso de que llegaran las tropas. La actividad sindical también aumentó en otros lugares, lo que asustó a los banqueros y empresarios chinos, que estaban dispuestos a apoyar una revolución nacionalista, pero no una revolución social y financiaron al cada vez más anticomunista Chiang

Kai-shek. En abril de 1927, Chiang rompió finalmente con el PCC poniendo en marcha una brutal campaña de represión en Shanghai que después se extendió a otras ciudades. Hubo redadas en las sedes de los sindicatos y del partido, asesinando a quienes oponían resistencia y disparando contra los sospechosos de ser comunistas nada más verlos. Las células del PCC fueron destruidas y los sindicatos disueltos en una campaña devastadora que dejó al PCC urbano destrozado.

El hincapié del PCC en los trabajadores de las fábricas urbanas era totalmente coherente con la teoría marxista, pero la mayoría de la población china seguía trabajando la tierra. Cuando estudió la Revolución Francesa, Marx desdeñó al campesinado y lo tildó de «la clase que representa la barbarie dentro de la civilización».[12] Pero Lenin, que actuaba en un país fundamentalmente agrícola, asignó al campesinado un papel complementario en la revolución rusa. El PCC no descuidó a los campesinos pese a concentrarse en las ciudades. En 1923, Peng Pai (1896-1929) organizó el primer movimiento campesino moderno de China y en 1927 el PCC funcionaba en varias provincias, sobre todo en Hunan, donde el joven Mao Zedong (1893-1976) redactó un famoso informe en el que instaba al partido a concentrarse en la revolución rural y predecía: «Dentro de muy poco tiempo [...] varios centenares de millones de campesinos se alzarán como una poderosa tormenta, como un huracán, una fuerza tan expeditiva y violenta, que ningún poder, por muy grande que sea, será capaz de contener». En otro famoso pasaje del mismo informe, defendía la necesidad de la violencia declarando: «Una revolución no es una cena de gala».[13]

En Hunan, como en otras zonas arroceras, los arrendamientos eran elevados y los campesinos pobres vivían abrumados por el peso del elevado pago de los arrendamientos y las aplastantes deudas. Los arrendatarios disfrutaban de pocos derechos y se enfrentaban constantemente a la posibilidad de perder sus tierras. Como analizó Mao, era una situación volátil y con un gran potencial revolucionario. Pero el partido chino y sus asesores soviéticos seguían teniendo una mentalidad urbana.

Tras el golpe de Chiang, el PCC rompió con él, pero continuó trabajando con el Gobierno de Wuhan, que también rompió con Chiang, aunque aún dependía del apoyo militar de unos ejércitos cuyos oficiales pertenecían en su mayor parte a la clase de los terratenientes, el principal blanco de la furia campesina. En esa situación, las directrices del Comintern eran vacilantes y contradictorias y no se ajustaban a la realidad china, sino a las exigencias de las maniobras de Stalin dentro de su partido en Moscú. El resultado final fue que, en junio, el PCC fue expulsado de Wuhan. Borodin y otros asesores soviéticos fueron enviados de vuelta a la URSS y el PCC entró en un difícil período de reagrupamiento y reorganización.

La instauración del Gobierno nacionalista

Chiang Kai-shek, tras su golpe en Shanghai, instauró un Gobierno en Nanjing, que continuó siendo la capital hasta 1937. La Expedición del Norte se re-

anudó en 1928, cuando los líderes de Wuhan ya habían aceptado lo inevitable y firmaron la paz con Chiang, como hicieron varios caudillos cuyas tropas ayudaron a los nacionalistas en su avance hacia el norte y, de hecho, superaban en número a las de Chiang. En junio de 1928 cayó Beijing tras apenas dos meses de combates. China tenía un Gobierno nacional de nuevo, pero el hecho de que la incorporación de los ejércitos de los caudillos a las fuerzas del Gobierno a menudo sólo fuera nominal significaba que la unificación nacional estaba lejos de ser total. El caudillismo permaneció como un rasgo esencial de la política china hasta el final del período republicano en 1949.

En 1927, las turbas antiimperialistas atacaron las concesiones británicas en dos ciudades y la violencia en Nanjing dejó seis muertos extranjeros, varios heridos y algunos negocios y domicilios de extranjeros saqueados. Oficialmente, la responsabilidad de esos sucesos se atribuyó a los rivales izquierdistas de Chiang Kai-shek. Las potencias extranjeras llegaron a la conclusión de que era el líder más aceptable, que estaba dispuesto a negociar en lugar de expropiar sus propiedades. La victoria de Chiang tranquilizó a todas las potencias excepto a Japón, que tenía sus propios planes para Manchuria y Mongolia Interior. Japón restableció en 1922 la soberanía china de sus posesiones en Shandong, pero envió tropas allí alegando que eran necesarias para proteger las vidas y las propiedades japonesas. En 1928 combatieron contra soldados chinos. Más amenazador aún fue el asesinato aquel año del caudillo de Manchuria, Zhang Zuolin, por un grupo de oficiales del ejército japonés que actuó por iniciativa propia, con la esperanza de allanar el camino para la conquista de Manchuria.

Los oficiales japoneses no se salieron con la suya en 1928, pero su acción fue un preludio del militarismo y del expansionismo japonés que amenazó a China durante la década de 1930, cuando el Gobierno de Nanjing trató de combatir a los caudillos y a los revolucionarios del país en su intento por conseguir un Gobierno estable.

Notas

1. Citado en James Reeve Pusey, *China and Charles Darwin* (Cambridge, Harvard Univ. Press, 1983), p. 50.
2. Marianne Bastid-Bruguiere, «Currents of Social Change», en John K. Fairbank y Kwang Ching Liu, eds., *The Cambridge History of China* (Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1980), vol. 2, pp. 558-559.
3. David Der-wei Wang, *Fin-de-siecle Splendor: Repressed Modernities of Late Qing Fiction, 1849-1911* (Stanford, Stanford Univ. Press, 1997), p. 216.
4. Citado en Jonathan D. Spence, *The Gate of Heavenly Peace: The Chinese and Their Revolution, 1895-1980* (Nueva York, Viking, 1981), p. 52. Reproducido con permiso de Jonathan Spence.
5. Wang, *Fin-de-siecle*, p. 223.
6. Marie-Claire Bergere, en John K. Fairbank, ed., *The Cambridge History of China* (Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1983), vol. 12, pp. 745-751.
7. Joseph S. M. Lau y Howard Goldblatt, *The Columbia Anthology of Modern Chinese Literature* (Nueva York, Columbia Univ. Press, 1995), p. 15.
8. Véase la entrada biográfica de Ch'i Pai-shih en Howard L. Boorman, ed., *Biographical Dictionary of Republican China* (Nueva York, Columbia Univ. Press, 1967-71), vol. 1, pp. 302-304. La declaración de Qi aparece citada en la p. 302.

9. Michael Sullivan, *Chinese Art in the Twentieth Century* (Berkeley, Univ. of California Press, 1959), p. 42.

10. Citado en Leo Ou-fan Lee, *The Romantic Generation of Modern Chinese Writers* (Cambridge, Harvard Univ. Press, 1973), p. 74.

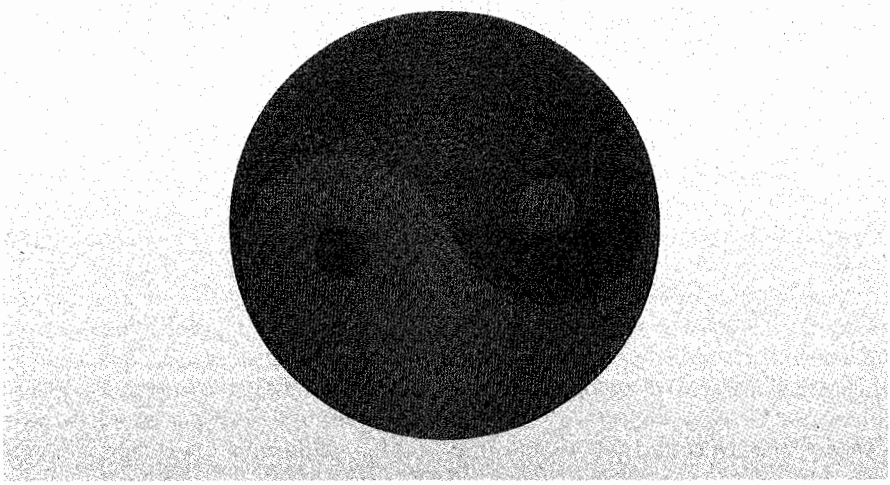
11. Citado en David Strand, «Calling the Chinese People to Order: Sun Yat-sen's Rhetoric of Development», en Kield Erik Brodsgaard y David Strand, eds., *Reconstructing Twentieth-Century China: State Control, Civil Society, and National Identity* (Oxford, Oxford Univ. Press, 1998), p. 155, citando a Lu Fangshan, *Zhu Zhixin yu Zhongguo geming (Zhu Zhixin and the Chinese Revolution)* (Taipéi, Sili dongwu daxue, 1978), p. 236.

12. Karl Marx, citado en Lucien Bianco, *Origins of the Chinese Revolution, 1915-1949*, trad. Muriel Bell (Stanford, Stanford Univ. Press, 1971), p. 74 [trad. cast.: *Los orígenes de la revolución china*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 1999].

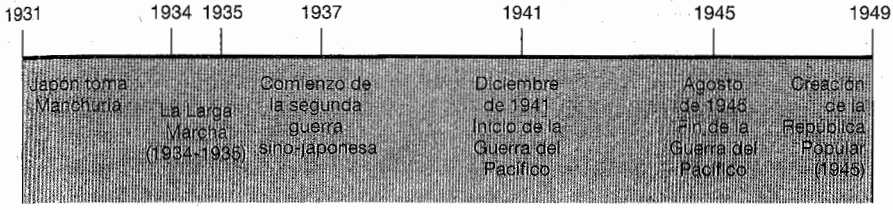
13. Mao Tse-tung, «Report on an Investigation of the Peasant Movement in Hunan», en *Selected Works of Mao Tse-tung* (Beijing, Foreign Language Press, 1967), vol. 1, reimpreso en Ranbir Vohra, *The Chinese Revolution: 1900-1950* (Boston, Houghton Mifflin, 1974), pp. 115-117.

Parte 5
LA CONSTRUCCIÓN DE UNA NUEVA CHINA

Los nacionalistas y sus adversarios y sucesores comunistas, pese a ser acérrimos enemigos, estaban de acuerdo en que era necesario construir una nueva China. Ambos querían que su país fuera fuerte desde el punto de vista económico y militar, y que fuera una potencia mundial respetada universalmente. Sin embargo, discrepaban vehementemente sobre cómo debía ser esa nueva China, cómo se debía conseguir y quien debía liderarla. A principios del siglo XXI, es evidente que está naciendo una nueva China, pero su compatibilidad en el presente y en el futuro con cualquiera de las dos visiones sigue siendo incierta.



13
China con los nacionalistas



Para la mayor parte del mundo, la década de 1930 fue una época desalentadora y sombría que culminó en una guerra mundial. Los nacionalistas chinos se enfrentaron a obstáculos enormes para hacer realidad su objetivo de convertir China en un Estado fuerte y moderno. Al analizar China durante ese período, es necesario tener en cuenta no sólo que había fuerzas militares y económicas exteriores que constreñían su libertad de acción, sino también que, tras la Gran Depresión, la población de muchos países, desesperadamente necesitada de medidas enérgicas, aceptó a dictaduras de una u otra índole como la forma más eficaz de mantener a la nación unida. Italia y Alemania no estuvieron solas al considerar que el fascismo era la promesa del futuro. En Japón, los militaristas arrebataron el poder a los partidos políticos y en China, también aumentó el poder y el prestigio de los militares.

La década de Nanjing

Entre 1927 y 1937, el Gobierno nacionalista de Nanjing evitó entrar en guerra con Japón, pero aquellos años distaron de ser pacíficos. Incluso después de finalizar la Expedición del Norte en 1928, el Gobierno sólo controlaba el valle del bajo Yangzi. En el resto del territorio dependía de la poco fiable lealtad de los poderes locales. En 1930, el Gobierno afianzó su autoridad en el norte tras combatir a los ejércitos aliados de dos caudillos en una costosa campaña que causó numerosas bajas. Esta victoria fortaleció a Nanjing, pero todavía carecía del poder para someter al resto de caudillos definitivamente. El hecho de que

algunos de ellos proclamaran que defendían objetivos nacionales reforzó la fuerte tendencia de los nacionalistas a conceder la máxima prioridad a afianzar su poderío militar, antes incluso de que la conquista japonesa de Manchuria y la amenaza de más agresiones por parte de Japón convirtieran en apremiante esa política.

En el interior, el régimen de Nanjing tenía que hacer frente a los caudillos y a los comunistas. La política del Gobierno hacia los caudillos consistía en contemporizar, tratar de evitar la formación de coaliciones antigubernamentales y conformarse con expresiones de lealtad hasta que pudiera asegurar el control central. Su poder y su prestigio aumentaron cuando sofocó una rebelión en Fujian entre 1933 y 1934 y, sobre todo, después de lograr el control de Guangdong y la rendición de Guangxi en 1936. Sus campañas contra los comunistas ofrecieron la oportunidad de enviar tropas del Gobierno central a las provincias de los caudillos, especialmente después de que los comunistas comenzaran su Larga Marcha en 1934 y la amenaza japonesa también resultó útil para controlar a algunos caudillos. Por tanto, la tendencia favorecía a Nanjing, pero el verdadero equilibrio entre el poder central y el local variaba mucho en las diferentes regiones de China. Un ejemplo de la persistencia del fenómeno de los caudillos en algunas regiones es Sichuan, donde, en algunas partes, los caudillos mantuvieron su poder incluso después de que los nacionalistas trasladaran su capital en tiempos de guerra a esa provincia. Del mismo modo, Xinjiang, en el extremo occidental, continuó siendo prácticamente autónoma.

La década de Nanjing: política interna

La importancia que el régimen concedía al ejército se reflejaba en el presupuesto del Gobierno, que destinaba entre un 60 y un 80 por ciento del mismo a gastos militares y al pago de la deuda. Éste último ascendía a aproximadamente una tercera parte, lo que refleja el enorme endeudamiento del Gobierno, pero los factores militares también eran fundamentales en proyectos civiles como la construcción de carreteras y ferrocarriles. Una serie de militares alemanes ocupó el lugar de los asesores militares rusos expulsados. Éstos trataron de introducir las doctrinas militares alemanas –incluidos conceptos de organización militar que no siempre se adecuaban a la situación china– y organizaron la importación de armas y munición alemanas. En 1935, en el momento álgido de su influencia, había setenta asesores alemanes en China, pero la cifra se redujo después de que Alemania y Japón firmaran el Pacto Anticomintern en diciembre de 1936. En 1938 se ordenó el regreso de los últimos asesores alemanes. Dentro del ejército destacaban los licenciados de la Academia Militar de Whampoa, especialmente los que acabaron sus carreras mientras Chiang Kai-shek fue director, ya que disfrutaban de una relación particularmente estrecha con su comandante supremo.

Durante 1931, los licenciados de Whampoa formaron la Sociedad de los Camisas Azules, una policía secreta que juraba obediencia absoluta a Chiang Kai-shek. Ellos y el llamado grupo CC –encabezado por dos hermanos Chen en los

que confiaba Chiang– estaban influidos, ideológica y organizativamente, por el fascismo europeo. Los Camisas Azules eran muy temidos por sus actividades de espionaje y terrorismo, entre la que figuraba el asesinato. El grupo CC también tenía un poder considerable, pero no logró alcanzar su objetivo principal, que era revitalizar el Guomindang. Tras la ruptura con los comunistas en 1927, el Guomindang purgó a muchos de sus revolucionarios más entregados. Una consecuencia de ello fue que el Partido Comunista atrajo a algunos jóvenes activistas, a menudo procedentes de las mismas escuelas modernas que antes proporcionaron miembros al Guomindang. Otra consecuencia fue el desarrollo en el seno del partido gobernante de un ambiente atractivo para los arribistas que, centrados en su propio ascenso personal, estaban poco dispuestos a causar problemas. Mientras tanto, Chiang se encargaba de que el partido continuara siendo sólo un centro de poder entre varios.

El deterioro del partido era un problema especialmente grave, ya que el Gobierno de Nanjing adolecía de faccionalismo político y favoritismo, así como de un exceso de organización burocrática, que generaba departamentos con funciones solapadas e innumerables comités que elaboraban prolijos informes y recomendaciones, programas muy detallados que consumían ingentes cantidades de papel pero rara vez se ponían en práctica. La coordinación era escasa. Por ejemplo, a veces los censores del Gobierno suprimieron noticias que fueron difundas intencionadamente por el propio Gobierno. La administración de los asuntos de Estado avanzaba lentamente a menos que la acelerara la intervención personal de Chiang Kai-shek, cuyo poder no dejaba de aumentar. Ese poder se basaba en la lealtad del ejército, los Camisas Azules y un núcleo de partidarios, como los integrantes del grupo CC; en el respaldo financiero de banqueros y hombres de negocios –incluidos los parientes de la esposa de Chiang–; y en la manipulación de Chiang de varias camarillas y facciones políticas. La familia Soong merece una mención especial, ya que incluía no sólo a la viuda de Sun Yat-sen, que fue inactiva en política durante los años treinta, sino a la esposa de Chiang Kai-shek, muy activa, a otra hermana que se casó con H. H. Kung, cuya corrupción era notoria, y a T. V. Soong, un hermano que fue un ministro de Finanzas reformista. Chiang era indispensable, pero carecía de carisma para motivar a sus funcionarios, que sentían más temor que estima. Tampoco poseía el don de la elocuencia para enardecer al pueblo cuando lo deseara. Las sanciones negativas, como las ejecuciones que de vez en cuando ordenaba Chiang cuando tenía conocimiento de algún caso de corrupción especialmente flagrante, no eran suficientes: el régimen carecía de impulso y de dirección.

Además, el régimen era débil ideológicamente. Sun Yatsen se convirtió en objeto de culto oficial, pero no se refinaron ni desarrollaron sus ideas. Tampoco se instauró una tutela política. En su lugar, se hizo hincapié en un resurgimiento del confucianismo. A diferencia de la admiración de Sun por los Taiping, Chiang trató de emular a Zeng Guofang, que en su día derrotó a los Taiping mediante la revitalización de los valores confucianos. La admiración de Chiang por Confucio y por Zeng ya era patente en su época de Whampoa, pero se hizo aún más evidente en 1934, cuando puso en marcha un amplio programa para fomentar los valores

tradicionales conocido como Movimiento de la Nueva Vida. Exhortó a la población a observar cuatro virtudes confucianas vagamente definidas y expuso los criterios para mantener un comportamiento correcto con instrucciones detalladas. La gente debía mantenerse derecha cuando estuviera sentada y de pie, comer sin hacer ruido, abstenerse de escupir indiscriminadamente, etc., con la esperanza de adquirir disciplina. No funcionó. Los funcionarios y las personas corrientes siguieron comportándose como antes. El Gobierno nunca elaboró una ideología capaz de despertar el entusiasmo de su propia población, granjearse el respeto de la gente o convencer a los intelectuales. Sin duda, la censura no era la respuesta, aunque incluso los corresponsales extranjeros estaban sometidos a ella y algunos se quejaban de que China era peor que Japón.

El gobierno local con los nacionalistas era igual de ineficiente. Reestructuraron el gobierno de los distritos y crearon cuatro departamentos encargados de la educación, la construcción, la seguridad pública y las finanzas, e incluso trataron de controlar los niveles inferiores destinando a funcionarios a las comarcas en que dividieron los distritos, pero no lograron arrebatar el control de los impuestos y la seguridad local a las arraigadas élites locales, que, en la práctica, continuaron detentando el poder real. El régimen de Nanjing, al igual que sus predecesores, no logró movilizar los recursos financieros ni humanos de los pueblos. El Gobierno se financiaba fundamentalmente gracias a los sectores modernos, ya que los ingresos de los impuestos sobre la tierra se quedaban en las provincias.

El Guomindang, pese a sus vínculos iniciales con la comunidad empresarial, tendía a tratar los negocios más como un recurso a explotar para conseguir ingresos que como un valor a potenciar como componente de la fortaleza nacional. Durante 1928 y 1929 China recuperó por fin la autonomía arancelaria que perdió durante la Guerra del opio, pero de poco sirvió a la industria china, ya que las exportaciones estaban sujetas a los mismos aranceles que las importaciones y las materias primas importadas tenían que pagar unos impuestos tan elevados como los productos acabados. En 1933, el Gobierno, fuertemente endeudado con los bancos, se hizo cargo del sistema bancario, una medida que benefició al tesoro público, pero no al sector privado. En conjunto, el sector moderno creció durante los diez primeros años de mandato nacionalista, pero sólo a un ritmo similar al de los años transcurridos entre la caída de la dinastía Qing y la instauración del régimen de Nanjing.

A principios de la década de 1930, el sector agrícola tradicional de la economía, que representaba la mayor parte de la producción de China y empleaba a la inmensa mayoría de su población, se vio afectado por las duras condiciones climatológicas, las exacciones de los recaudadores de impuestos, que acumulaban una sobretasa sobre otra –y después se transformaron en cuotas extraordinarias– y la caída de los precios de las mercancías ocasionado por la Gran Depresión. Las diferencias no sólo en el clima, sino también en los sistemas tributarios y en la desprotección ante los mercados extranjeros variaban mucho, por lo que generalizar es muy arriesgado. Incluso en provincias como Jiangsu y Zhejiang, firmemente controladas por el Gobierno, los impuestos que pagaba un distrito a menudo eran muy superiores a los que pagaba otro. Cuando cayó el precio internacional de la seda, los campesinos que dependían de la sericultura, como los del distrito

de Wuxi en Jiangsu, se vieron gravemente perjudicados. En algunas partes del norte no les fue mucho mejor. Las estadísticas de algunas zonas del norte de China indican que, en 1934 y 1935, casi la mitad de las familias campesinas cultivaban menos de 10 mu (1 mu equivale a 0,6 hectáreas), cuando se necesitaban 15 para subsistir, lo que reflejaba una crisis agrícola cada vez más grave. Quienes más sufrieron en todas partes fueron los más pobres y débiles, ya que el Gobierno no hizo nada para cambiar el status quo en los pueblos o sobre las tierras. Una ley aprobada en 1930 que limitaba el coste del arrendamiento al 37,5 por ciento de la cosecha no se llegó a aplicar, como sucedió con muchas de las leyes promulgadas durante aquellos años. Los pagos del 50 por ciento eran corrientes y el 60 por ciento no era inusual. Se organizaron programas para crear cooperativas y fomentar la reconstrucción rural, pero sus beneficios rara vez llegaban a los pobres del campo. En 1937 se produjo un alza de los precios y las cosechas fueron buenas, pero para entonces millones de personas ya habían sufrido una pobreza y una desesperación amargas.

Chiang Kai-sek y sus partidarios querían unificar el país y estabilizar la sociedad. Deseaban consolidar la revolución que les aupó al poder, no expandirla. Como consecuencia de ello, le dieron mucha importancia a reprimir a los sectores que presionaban para proseguir con la revolución y estaban empeñados en destruir a los comunistas, que sostenían que no se había finalizado la revolución y proclamaron su determinación para completarla. Para Chiang Kai-shek no había nada más urgente que eliminar de una vez por todas a sus antiguos enemigos. Para el PCC aquellos también fueron unos años cruciales.

Los comunistas chinos, 1927-1934

La matanza de Shanghai y la represión posterior contra el PCC y el movimiento obrero asociado a él eliminaron en la práctica al partido como una fuerza urbana, alteraron su distribución geográfica y tuvieron una profunda repercusión en su estrategia y liderazgo. Durante algunos años no estuvo claro qué rumbo iba a tomar. Ni el Comintern en Moscú ni sus seguidores chinos estaban dispuestos a, sencillamente, renunciar a las ciudades. Probaron con la insurrección urbana, pero fracasaron: la Comuna de Guangzhou (diciembre de 1927) fue recibida con una profunda apatía popular y sólo duró cuatro días. El empleo de las armas para tomar ciudades como Changsha, en Hunan, en 1930, también fracasó. Aunque nadie estaba dispuesto a decirlo, al menos públicamente, era evidente que Moscú no tenía la fórmula del éxito. Mientras tanto, en China varios grupos y facciones competían por el poder y para que se adoptaran sus políticas.

Uno de esos grupos era la fuerza militar del PCC, que se reorganizó en las montañas de la frontera entre Hunan y Jiangxi, donde Zhu De (1886-1976) se unió en la primavera de 1928 a Mao Zedong, que llegó el otoño anterior. Los dos, al mando de unos doscientos soldados, sentaron las bases del Ejército Rojo. Zhu tomó el mando militar y Mao se hizo cargo de la organización política y del adoctrinamiento. Como Mao diría en 1938, «el poder sale del cañón de una pistola. Nuestro principio es que el Partido dirija la pistola; nunca se permitirá que la pis-

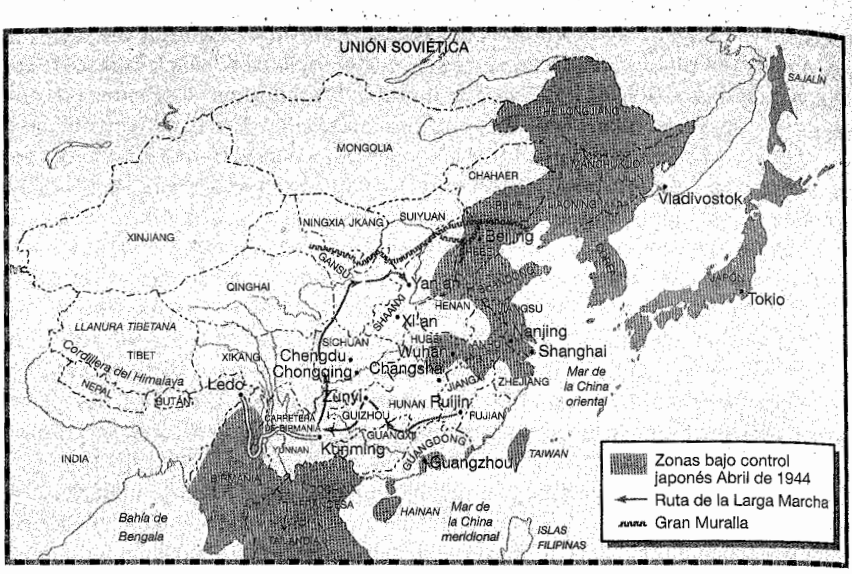


Ilustración 13.1. China, 1930-primavera de 1944. La Larga Marcha.

tola dirija al partido».[1] Mao garantizó el control del ejército por el partido mediante el adoctrinamiento, la incorporación de soldados al partido y la formación de comités de soldados. En el terreno militar, Zhu y Mao insistían en la guerra de guerrillas, que primaba la movilidad y el efecto sorpresa, las retiradas tácticas para evitar las batallas con fuerzas enemigas superiores, los ataques relámpago para aniquilar a pequeños contingentes enemigos y un acoso constante para mantener al enemigo desestabilizado.

En este tipo de guerra es esencial contar con el apoyo popular para poder conseguir información, suministros y reclutas, así como refugio para los guerrilleros perseguidos por el enemigo. La participación y el respaldo de los campesinos se aseguraron mediante la redistribución de la tierra y el fomento de la revolución en el campo.

Esta estrategia se centraba en el desarrollo y la expansión de bases rurales controladas por el PCC. A principios de los años treinta había varias zonas de este tipo y las más grandes estaban en Jiangxi, donde se proclamó la fundación de la República Soviética China en diciembre de 1931. La política agrícola básica era «la tierra para quien la trabaja», que entrañaba la confiscación de grandes propiedades para redistribuirlas entre los pobres, lo que en su mayor parte no afectó a los «campesinos medios». Pero había muchas discrepancias sobre las definiciones, así como enormes diferencias en cuanto al nivel de aplicación local del programa. Mao y Zhu eran fuertes en Jiangxi, pero no lograron la aceptación total de su programa ni de su liderazgo, ni siquiera después de trasladar la sede del partido de Shanghai a Jiangxi en reconocimiento

del nuevo centro de poder del PCC, lo que supuso una derrota para quienes se decantaban por el Comintern de Moscú. El faccionalismo seguía siendo una amenaza para la unidad del partido, pero el desafío más serio provenía del exterior.

Las tres primeras «campañas de aniquilación» de Chiang Kai-shek, entre 1930 y 1931, contribuyeron a fortalecer al PCC en lugar de debilitarlo, ya que el Ejército Rojo aplicó sus tácticas con buenos resultados, capturando armas, hombres y territorios. La cuarta campaña, 1932-1933, acabó con una nueva derrota para los nacionalistas. Chiang cambió su estrategia en la quinta campaña, que comenzó a finales de 1933 y contó con asesoramiento alemán. Tras desplegar a 750.000 hombres con el apoyo de 150 aviones, rodeó el Soviet de Jiangxi y fue estrechando poco a poco el círculo del bloqueo. Cuando la situación se volvió insostenible en otoño de 1934, las fuerzas comunistas abandonaron su base, se zafaron del bloqueo por un lugar controlado por antiguos ejércitos de los caudillos e iniciaron su Larga Marcha (véase ilustración 13.1).

La Larga Marcha

Cuando los comunistas abandonaron Jiangxi, la máxima prioridad era la supervivencia y su destino era incierto. Esto último se resolvió en enero de 1935, en una importante conferencia celebrada en Zunyi (Guizhou), en la que se decidió avanzar hacia Shaanxi, donde ya había un pequeño soviet. Los ejércitos del Guomindang no podrían alcanzar fácilmente al PPC en Shaanxi. Éste podría hacer efectiva su declaración de guerra contra Japón e incluso esperar recibir alguna ayuda de la URSS. En Zunyi, Mao adquirió un protagonismo nuevo, aunque no controló realmente el partido hasta los años cuarenta.

La propia marcha fue una heroica reivindicación de la fe de Mao en el poder de la voluntad y la determinación humanas. En poco más de un año, los caminantes recorrieron unos 10.000 km, atravesando pasos montañosos cubiertos de nieve donde se congelaron con tan poca ropa y cruzando peligrosos pantanos y ciénagas. A las dificultades de la naturaleza se sumaba la hostilidad del hombre, ya que era raro el día en el que no había algún combate. En un lugar, no tuvieron más opción que cruzar un torrente montañoso por un puente colgante de trece cadenas al que el enemigo, que les esperaba armado al otro lado, había quitado los tablones.

Los seis o siete días cuando atravesaron las praderas de la región fronteriza sino-tibetana fueron un terrible calvario. Las fuertes lluvias y un mal drenaje crearon una llanura anegada de agua donde la hierba fresca creció sobre múltiples capas de hierba podrida. Primero enviaron una avanzadilla para explorar el terreno, pero no pudo encontrar en la pradera central un solo lugar lo suficientemente seco para pernoctar, por lo que los caminantes tuvieron que estar de pie durante toda la noche, apoyándose los unos en los otros. El resto del ejército les siguió a través de aquel terreno resbaladizo y peligroso, avanzando lentamente a pesar del hambre y la fatiga, tratando de protegerse de la lluvia y del granizo y de sobrevivir al insoportable frio nocturno. Como los hombres y las mujeres sólo llevaban

consigo una pequeña cantidad de cereales, subsistieron principalmente a base de hierbas y de plantas silvestres, que comían crudas porque no había leña para cocinar. En algunas ocasiones, las plantas eran venenosas y al parecer el agua estancada olía a orina de caballo.

Los caminantes lograron superar todos estos obstáculos. Algunas mujeres incluso dieron a luz en el camino. Pero menos del 10 por ciento de unas cien mil personas que salieron de Jiangxi llegó al destino final de la marcha. Algunos se quedaron a lo largo del recorrido para trabajar en diferentes zonas, pero muchos más murieron. Las bajas sólo fueron parcialmente compensadas por los nuevos miembros que se unieron a lo largo del camino. Al final de la marcha, la cifra de comunistas, liderados desde el cuartel general de Mao en las cuevas de Yan'an, ascendía a unos veinte mil, incluidos los que se encontraban en Shaanxi.

Los supervivientes de la marcha aparecieron fortalecidos y llenos de un sentimiento de solidaridad forjado por las penalidades que habían compartido. También tenían una mayor seguridad en sí mismos y la convicción de que el movimiento superaría todos los obstáculos. Parte de ese espíritu aparece reflejado en un poema que Mao escribió poco después de llegar a Shaanxi:

En el cielo elevado
y las nubes pálidas,
contemplamos al ganso salvaje
volar hacia el sur hasta desaparecer.
Contamos el millar
de leguas que ya hemos viajado.
Si no conseguimos llegar
hasta la Gran Muralla no somos hombres de verdad.
En lo alto de la cumbre
del monte Liupan
nuestras banderas ondean
mecidas por el viento del oeste.
Hoy llevamos
una larga soga en las manos.
¿Cuándo pondremos lazos
en el dragón gris?[2]

La epopeya de la Larga Marcha fue una fuente de inspiración heroica durante décadas. El último veterano de la marcha dejó este mundo en 1997, cuando falleció Deng Xiaoping.

El frente unido y la guerra

Con los comunistas en Shaanxi, Chiang seguía tan resuelto como siempre a aplastarlos, pero su llamamiento a favor de un frente unido contra Japón fue especialmente popular entre las tropas del mariscal Zhang Xueliang, que recibió órdenes en 1931 de poner fin a la resistencia contra los japoneses en Manchuria

y se trasladara al sur con sus ejércitos, a Xi'an. Las tropas de Zhang no se enfrentaban al PCC con mucho entusiasmo. Para insuflar vida a la campaña anticomunista, Chiang Kai-shek acudió a Xi'an en diciembre de 1936. Pero malinterpretó la situación. El mariscal Zhang y algunos de sus hombres, en vez de comprometerse con los renovados esfuerzos anticomunistas apresaron a Chiang y le mantuvieron prisionero durante dos semanas mientras se negociaba su suerte. No se sabe con exactitud que ocurrió, pero el PCC, suscribiendo la política de Stalin de formar un frente unido mundial contra el fascismo, medió con el mariscal Zhang. Finalmente, Chiang fue liberado tras acceder a poner fin a su campaña contra Yan'an y a liderar un frente unido contra Japón. En aquel momento era el militar más famoso de China, el legítimo dirigente del Gobierno reconocido en el interior del país y en el extranjero, y el heredero de Sun Yat-sen. Incluso sus enemigos le consideraban el único hombre que poseía la autoridad política, militar e ideológica para liderar a China en su esfuerzo por detener a los japoneses.

Tras el triunfo de Chiang en 1936 contra Guangdong y Guangxi, la formación del frente unido chino en 1937 consternó a los oficiales japoneses que aspiraban a dominar China. Desde 1933 existía el riesgo constante de que un incidente militar imprevisto pudiera degenerar en una guerra a gran escala. Y eso fue, en efecto, lo que sucedió en julio de 1937, cuando los chinos se mantuvieron firmes y se negaron a hacer más concesiones tras un enfrentamiento entre soldados chinos y japoneses en el puente de Marco Polo, en las afueras de Beijing. Fue así como comenzó la segunda guerra sino-japonesa que, en 1941, se integró en la segunda guerra mundial, aunque eso no era lo que pretendía Japón en 1937.

La contienda iba mal para los chinos. A finales de julio, los japoneses ocuparon Beijing y Tianjin, y en agosto, las tropas japonesas atacaron Shanghai, la principal fuente de ingresos de los nacionalistas. Allí Chiang empleó a algunas de sus mejores tropas, adiestradas por los alemanes, en tres meses de combates heroicos y brutales que se cobraron un elevado número de víctimas. Tras la caída de Shanghai, los chinos se retiraron en desbandada y no consiguieron tomar posiciones en Wuxi como habían planeado, pero llegaron a Nanjing, que cayó en diciembre. A continuación se produjo la matanza de Nanjing. Los soldados japoneses, con el respaldo de sus superiores, causaron estragos, aterrorizando a la población, matando y violando, incendiando y saqueando durante siete semanas. Sesenta años después, la cifra de personas que murieron continúa siendo una cuestión que suscita enconadas controversias, como si los números pudieran calibrar el horror. La cifra grabada en el monumento conmemorativo construido en Nanjing (1985) es de 300.000, pero «el que fueran asesinadas 200.000 o 240.000 personas no altera la dimensión del horror».[3] Cómo y por qué sucedió, y las lecciones que se pueden extraer de aquello, son cuestiones que siguen generando una fuerte controversia y estimulan la reflexión. Los japoneses adquirieron fama de ser terriblemente crueles, lo que reforzó la determinación de los chinos de resistir con repercusiones mucho tiempo después del final de la guerra.

Tras Nanjing, los japoneses mantuvieron su ofensiva y prosiguieron con ella: tomaron Guangzhou en octubre y Wuhan en diciembre, mientras Chiang, que se negaba a rendirse, adoptó la estrategia de «cambiar espacio por tiempo». A me-

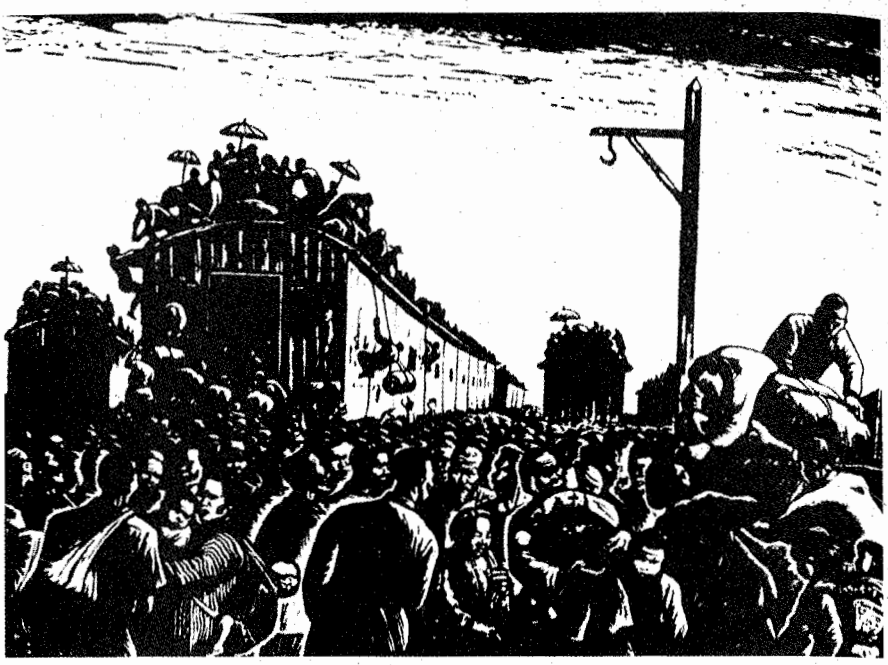


Ilustración 13.2. ***Refugiados abarrotan un tren con destino a Guilin*, Cai Dizhi. Los refugiados chinos que huyeron del territorio ocupado por Japón siguieron al Gobierno nacionalista chino hacia el suroeste, a su capital temporal durante la guerra: Chongqing. Escenas como ésta fueron comunes en 1937-1938. Grabado en madera (En *Woodcuts of Wartime China, 1937-1945*, Yonghau lingxin, ed. [Taiwan, L. Ming Cultural Enterprises, Dist.]).**

dida que se recrudecía la guerra, los objetivos y la retórica del Gobierno japonés se volvieron más ambiciosos. Lo que comenzó siendo la búsqueda de una China septentrional projaponesa se convirtió en una cruzada contra Occidente y el comunismo. En 1938, el Gobierno del primer ministro Konoe Fumimaro (1891-1945), incapaz de conseguir que los chinos reconocieran Manchukuo, declaró ilegítimo el régimen de Chiang y prometió destruirlo. En noviembre, Konoe anunció la decisión de Japón de instaurar un «nuevo orden en Asia oriental» que incluyera a Japón, Manchukuo y China con una unión económica y cultural y que fuera un bastión contra el imperialismo –occidental– y el comunismo soviético. A aquellos que no lo comprendieran por sí mismos, se les convencería por la fuerza. Los planes japoneses contemplaban al principio, en el verano de 1937, una campaña de tres meses con tres divisiones, con un coste de 100 millones de yenes, para destruir las tropas chinas principales y tomar posesión de zonas clave mientras se esperaba que Chiang pidiera la paz. Pero para la primavera siguiente estaban preparando órdenes para veinte divisiones y habían asignado un

presupuesto de 2.500 millones de yenes con la promesa de que llegarían más y sin que se vislumbrara el final.

El Gobierno nacionalista trasladó la capital a Chongqing, en Sichuan. Muchos refugiados siguieron al Gobierno hacia el suroeste (véase la ilustración 13.2). No sólo las universidades, sino también centenares de fábricas, fueron trasladadas por partes para contribuir al esfuerzo bélico en Chongqing, donde Chiang resistía valientemente. Antes del ataque japonés contra Pearl Harbor (diciembre de 1941), China consiguió ayuda económica de Estados Unidos y de la Unión Soviética, y Stalin envió algunos pilotos para que estuvieran destacados en la provincia de Gansu. Entre 1931 y 1941 Chongqing fue bombardeado en reiteradas ocasiones. Hasta agosto de 1941 no llegó la ayuda de los Tigres Voladores, pilotos estadounidenses voluntarios que más tarde formaron parte de la Decimocuarta Fuerza Aérea de Estados Unidos, con el general Claire L. Chennault al mando. No obstante, el apoyo de Occidente continuaba siendo fundamentalmente moral y sólo la Unión Soviética envió alguna ayuda oficial. Mientras tanto, entre 1939 y 1941, los combates sobre el terreno se limitaban a escaramuzas, ya que ambos bandos trataban de consolidar sus posiciones.

En 1940, los japoneses instauraron un régimen títere en Nanjing encabezado por Wang Jingwei, antiguo seguidor de Sun Yatsen y dirigente del sector izquierdista del Guomindang. Sin embargo, como había sucedido con un régimen similar impuesto anteriormente en Beijing, para la población china resultaba demasiado evidente que eran los japoneses quienes manejaban los hilos.

Expansión de la guerra a una Guerra en el Pacífico

Una de las principales preocupaciones de la política exterior japonesa durante los años treinta fue su relación con la Unión Soviética. Durante 1938 y 1939 hubo varios enfrentamientos militares a lo largo de las fronteras de Rusia con Corea y Manchukuo. En esas operaciones, a una escala bastante grande y en las que participaron carros de combate, Japón fue derrotado. Entre 1937 y 1940 hubo tres confrontaciones militares a lo largo de la frontera rusa con Corea y, todavía mucho más graves, a lo largo de la frontera de Mongolia con Manchukuo. En estas operaciones, a una escala aún mayor, se emplearon acorazados, artillería y la fuerza aérea. Los japoneses combatieron bien, pero los soviéticos resultaron imbatibles. El último conflicto, y el más grave, le costó a Japón 180.000 hombres y acabó con un armisticio.

A Japón le cogió desprevenido diplomáticamente que Alemania llegara a un acuerdo con la Unión Soviética, sin ningún aviso, en agosto de 1939. Por tanto, Japón era neutral cuando, poco después, comenzó la segunda guerra mundial en Europa. No obstante, el espectacular éxito de la guerra relámpago alemana fortaleció la posición de quienes se decantaban en Tokio por una política proalemana y, en septiembre de 1940, Konoe firmó el Pacto Tripartito, formando una alianza con Alemania e Italia.

Los alemanes volvieron a sorprender a los japoneses en junio de 1941, cuando Hitler invadió Rusia. Algunos militares querían que Japón se sumara al ataque

contra la Unión Soviética. Como señaló Alvin D. Coox, lo consideraban una manera de salir del impasse en China, «convencidos, al parecer, de que la mejor manera de salir de un agujero era haciéndolo más grande».[4] Sin embargo, la Armada era partidaria de un avance hacia el sur, rico en petróleo y minerales. Oficialmente, Japón sostenía que su misión consistía en crear una «gran esfera de coprosperidad de Asia oriental», pero la percepción subyacente era que los recursos del Sureste Asiático eran esenciales para la seguridad económica de Japón.

Konoe, a partir del Pacto Tripartito, albergaba la esperanza de lograr sus objetivos sin entrar en guerra contra Estados Unidos, pero el expansionismo japonés alarmaba cada vez más al Gobierno estadounidense. Cuando en el verano de 1941 las tropas japonesas invadieron Vietnam del Sur, Estados Unidos, Gran Bretaña y Holanda –que entonces controlaba las Indias Orientales, es decir, la Indonesia moderna– tomaron represalias imponiendo las sanciones económicas que levantaron en 1931. El embargo de la chatarra era grave, pero el producto principal cuyo suministro a Japón se interrumpió fue el petróleo.

Estados Unidos y Japón estaban a punto de enfrentarse. Como escribió Michael A. Barnhart, «el imperio japonés estaba decidido a conservar los derechos y privilegios que consideraba necesarios para mantener su seguridad económica y política. Estados Unidos pensaba que esos derechos y privilegios iban en contra de los principios en los que creía profundamente y de la supervivencia de quienes eran entonces, en la práctica, sus aliados en la lucha contra la agresión mundial».[5]

Estados Unidos estaba empeñado en que Japón se retirara tanto de China como de Indochina. Para Japón, eso hubiera supuesto un cambio de rumbo con respecto a la política que seguía en China desde 1931 y la renuncia a su proyecto de supremacía en Asia oriental. Los japoneses, que dependían del petróleo y el caucho del Sureste Asiático, no estaban en condiciones de entablar unas negociaciones prolongadas. Tenían que combatir o retirarse. Es una amarga ironía que Japón estuviera entonces dispuesto a ir a la guerra para conseguir la autosuficiencia que los partidarios de la guerra total consideraron previamente una condición para la guerra.

Cuando Konoe vio claramente que la situación había llegado a un punto muerto, dimitió y le sustituyó el general Tojo Hideki (1884-1948), primer ministro desde octubre de 1941 hasta julio de 1944. Las negociaciones de última hora fracasaron, por lo que los japoneses decidieron que la guerra era la opción menos difícil de aceptar. Comenzó el 7 de diciembre de 1941, con un ataque por sorpresa contra Pearl Harbor, en Hawai, que destruyó siete acorazados estadounidenses y 120 aviones, y causó 2.400 muertos. Con Estados Unidos y Japón en guerra, Hitler también declaró la guerra a Estados Unidos, aunque la cooperación germano-japonesa a lo largo de la guerra continuó siendo limitada.

El curso de la guerra

Al principio, la guerra fue espectacularmente bien para Japón. A mediados de 1942, Japón controlaba Filipinas, Malaisia, Birmania y las Indias Orientales. Ja-

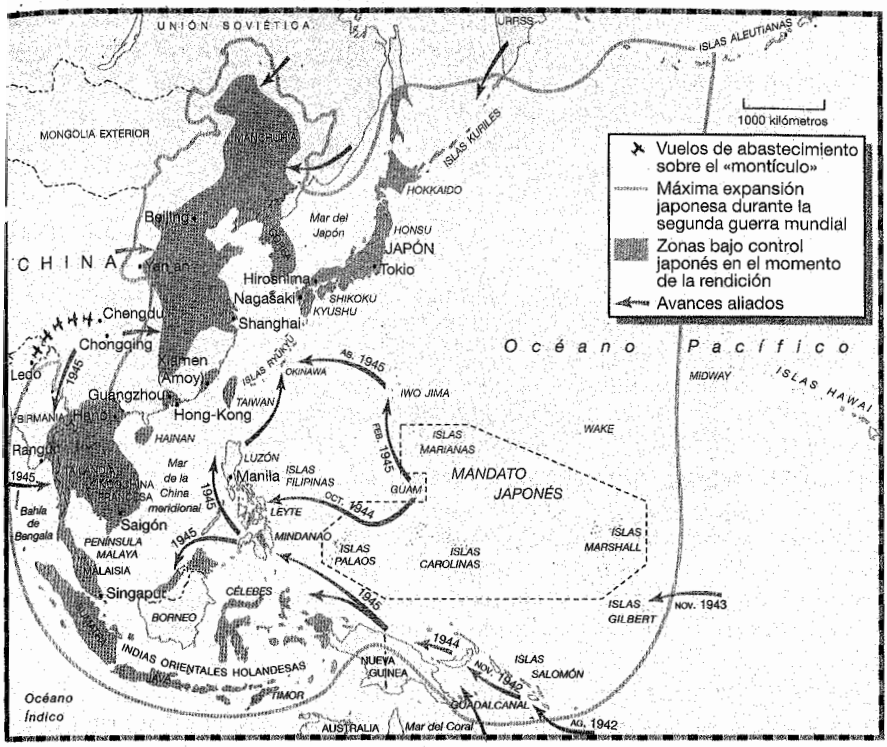


Ilustración 13.3. La Guerra del Pacífico.

pón también estaba al mando en Indochina –que oficialmente se hallaba bajo jurisdicción de la Francia de Vichy– y disfrutaba de la cooperación de un régimen aliado en Tailandia. Sin embargo, en contra de las esperanzas que se albergaban en Tokio, Estados Unidos, lejos de estar dispuesto a negociar una paz rápida, se movilizó para librar una guerra a gran escala.

En junio de 1942, Japón sufrió una importante derrota en la batalla de Midway, a 1.900 km al noroeste de Hawai (véase la ilustración 13.3). Los estadounidenses, aprovechando su conocimiento previo de los movimientos de los japoneses, que obtuvieron descifrando el código secreto japonés, destruyeron muchos aviones japoneses, hundieron cuatro portaaviones japoneses y perdieron sólo uno de los suyos. Quedaban por delante tres años más de guerra intensa, incluidas brutales batallas cuerpo a cuerpo, pero el uso por parte de Estados Unidos de portaaviones y el amplio despliegue de submarinos, que causaron unos daños enormes a la importante flota japonesa, fueron dos de los factores que contribuyeron a la posterior derrota de Japón. Otro fue la estrategia de ir de isla en isla: las fuerzas estadounidenses tomaban islas de forma selectiva para usarlas como bases en futuros avances, eludiendo otras con sus fuerzas intactas sin combatir.

Una consecuencia de esta estrategia fue que, pese a que los aliados querían que Japón se quedara atascado en China, la propia China no era un escenario de guerra importante.

China en guerra

La convicción de que, al final, Estados Unidos entraría en la guerra hizo que Chiang Kai-shek resistiera durante los largos años en que China se enfrentó a Japón prácticamente sola. Cuando esto sucedió después de Pearl Harbor, se levantaron los ánimos de los chinos, convertidos en aliados del único país lo bastante poderoso para derrotar a Japón. Pronto llegó ayuda material más concreta, aunque nunca fue suficiente, ya que en 1942 Japón cerró la última ruta terrestre de Chongqing para comunicarse con sus aliados cuando conquistó Birmania y cerró la Ruta Birmana. A partir de entonces, se enviaron los suministros por aire desde India hasta Yunnan, sobrevolando el Himalaya (el «montículo»). Además, China tenía poca importancia en el esfuerzo bélico estadounidense. Los aliados decidieron concentrarse primero en derrotar a Alemania y la estrategia de saltar de isla en isla adoptada contra Japón evitó por lo general a China, aunque los aliados valoraban el hecho de que una gran cantidad de tropas japonesas, que de otro modo hubieran sido empleadas en otros lugares, estuvieran combatiendo en China (véase la ilustración 13.3).

El militar estadounidense al mando en China fue el general Joseph Stilwell, que en 1942 se convirtió en el jefe del Estado Mayor de Chiang, así como en comandante de las fuerzas estadounidenses en la zona de China, Birmania e India. Stilwell era un excelente soldado, pero Chennault no hizo caso de sus advertencias de que no se construyeran bases aéreas sin la protección de tropas terrestres, bases desde la cuales, a principios del verano de 1944, los bombarderos pesados atacaron las instalaciones industriales de Kyushu y Manchukuo, los aeródromos de Taiwan y las refinerías de petróleo de Sumatra. Más tarde, ese mismo verano, se demostró que Stilwell tenía razón cuando Japón puso en marcha su operación Ichigo (Número Uno) contra Hunan y Guangxi y se apoderó de los aeródromos. Aquel fue un duro golpe para el Guomindang y una victoria pírrica para los japoneses.

Stilwell tenía en alta estima a las personas chinas que combatían, pero apenas podía ocultar su enfado e impaciencia por la ineptitud y la corrupción que encontraba en Chongqing y su indignación ante la política de Chiang de prepararse para un enfrentamiento después de la guerra con el PCC en lugar de unirse a ellos en un esfuerzo común contra el enemigo japonés. Las relaciones entre ambos se deterioraron hasta que Chiang solicitó y obtuvo la destitución de Stilwell en 1944.

Stilwell fue sustituido por el general Albert Wedemeyer, que era más cordial con Chiang pero igualmente crítico con las condiciones del ejército chino, que eran horrendas, según todos los testimonios. El reclutamiento equivalía a una condena a muerte. Los que podían permitírselo, sobornaban al oficial de reclutamiento. Los demás tenían que marchar a pie, atados con cuerdas, para incorpo-

Ilustración 13.4. Jiang Qing (izquierda) y Mao Zedong en Yan'an, 1960. Tras la Larga Marcha y durante la guerra, los dirigentes del Partido Comunista Chino vivieron y trabajaron en las cuevas de Yan'an (© Revolutionary Workers Online).

rarse a sus unidades, que a menudo se encontraban a muchos kilómetros y días de distancia. Mal alimentados y agotados, muchos nunca terminaban el viaje. Quienes lo conseguían, descubrían que la comida era igual de escasa en el frente y que prácticamente no existían servicios médicos.

La miseria y la corrupción no eran exclusivas del ejército. Incluso en épocas de hambruna –como en Henan entre 1942 y 1943–, los campesinos estaban enormemente oprimidos debido a las exigencias de los terratenientes y de los recaudadores de impuestos, mientras que la clase media urbana padecía la creciente inflación, que alcanzó una tasa anual de entre el 40 y el 50 por ciento entre 1937 y 1939, aumentando hasta el 160 por ciento entre 1939 y 1942, y disparándose hasta un promedio del 300 por ciento entre 1942 y 1945. En 1943, el poder adquisitivo de los sueldos que cobraban los burócratas era sólo una décima parte del que tenían en 1937, mientras que los profesores recibían sólo un 5 por ciento de sus antiguos ingresos. El resultado fue una desmoralización generalizada de la población militar y civil bajo control de los nacionalistas. La policía secreta fue incapaz de erradicar la corrupción. Las exhortaciones del Gobierno y la publicación del libro de Chiang Kai-shek *El destino de China* (1943) no lograron revitalizar el compromiso ideológico con el Gobierno y con el partido.

Una de las principales causas del deterioro del Guomindang durante la guerra fue que la conquista japonesa del litoral oriental y de las principales ciudades chinas privó a los nacionalistas de los grandes centros de negocios del este de China –sobre todo de Shanghai–. En Sichuan dependían de los sectores de la sociedad que oponían más resistencia a los cambios y a las reformas. Además, Chiang, que estaba acopiando fuerzas para el inminente enfrentamiento con el PCC, no que-

ría desplegar sus tropas para combatir a los japoneses más de lo estrictamente necesario. Como consecuencia de ello, dejó escapar la oportunidad de crear una fuerza china moderna con ayuda estadounidense y de transformar el nacionalismo antijaponés en respaldo a su propio régimen.

Las deficiencias del Gobierno de Chongqing quedaban resaltadas por los logros de los comunistas, cuya base estaba en Yan'an (véase la ilustración 13.4). Entre 1937 y 1945, el número de miembros del partido pasó de unos cuarenta mil a más de un millón, y el tamaño de su ejército se multiplicó por diez, hasta alcanzar 900.000 soldados, sin contar a los guerrilleros ni a los milicianos. Además, los comunistas contaban con un amplio apoyo entre los campesinos del norte de China, donde se establecieron como el Gobierno efectivo en el campo, detrás de las líneas japonesas. Los japoneses, concentrados en las ciudades y en proteger sus vías de suministro, no tenían efectivos suficientes para patrullar las zonas rurales de una forma constante y eficaz.

En las zonas que, nominalmente, se hallaban bajo control japonés, los comunistas aplicaron hábilmente políticas para fusionar la resistencia nacional y la revolución social. La clave de su posterior éxito fue la movilización masiva del campesinado, pero la aplicación de políticas y el ritmo de los cambios variaba dependiendo de las condiciones locales. Evitando cuidadosamente una guerra de clases prematura, solían empezar organizando a los campesinos para combatir en la guerra de guerrillas, recabando el apoyo de las élites de los pueblos al esfuerzo bélico y convenciéndoles para que accedieran a reducir los arrendamientos y los intereses. Al establecer su poder militar, obtuvieron el apoyo de la élite pese a que socavaban su poder.

Para lograr sus objetivos fue crucial la creación de nuevas organizaciones de masas dirigidas por activistas campesinos pobres que, liberados de las exacciones de los terratenientes y provistos de voz en el Gobierno, se convirtieron en entusiastas seguidores del partido y del Gobierno. Las asociaciones campesinas y las secciones locales del partido se encargaron de introducir cambios en el sistema tributario y reducir los arrendamientos y los pagos de intereses, con lo que destruyeron los pilares económicos del antiguo sistema. Del mismo modo, se liberaron nuevas energías organizando a las mujeres y a los jóvenes, lo que suponía un ataque contra la autoridad familiar tradicional. Se atacó y eliminó a rivales reales o potenciales, como las sociedades secretas o los bandidos. Se enseñaron conjuntamente las lecciones del nacionalismo y la revolución a la población mediante programas de adoctrinamiento y campañas contra el analfabetismo, transmitiendo nuevas ideas al campesinado a medida que accedían a la palabra escrita y destruyendo el viejo monopolio sobre el conocimiento.

Los japoneses patrocinaron ejércitos títere e incluso toleraron el comercio con las zonas de China controladas por el Guomindang, pero era demasiado evidente que el régimen de Wang Jingwei estaba controlado por los japoneses como para que disfrutara de alguna credibilidad. En el mejor de los casos, la vida en la China ocupada proseguía como siempre, aunque la arrogancia de los japoneses les valió la enemistad de muchos chinos. El comportamiento humanitario de algunos individuos quedó eclipsado por los actos de crueldad, que provocaron el odio y la resistencia chinas. Un ejemplo es la famosa campaña «ma-

tad a todos, quemadlo todo, destruidlo todo», puesta en práctica en 1941 y 1942 en varias zonas de China septentrional como represalia por una ofensiva del PCC. Ejecutada al pie de la letra, los japoneses infligieron graves daños al PCC, pero también ayudaron a transformar a campesinos apolíticos en resueltos combatientes.

Las medidas políticas y el historial del PCC también contribuyeron a atraer a los intelectuales de las ciudades. Para garantizar la disciplina y preservar la cohesión del movimiento, que creció mucho gracias a los nuevos seguidores, el partido dirigido por Mao –que ya se había consolidado firmemente como líder– organizó una campaña de rectificación para asegurar la «correcta» comprensión de la ideología del partido y para que el arte y la literatura se ajustaran a las normas. Se condenaba el arte como un fin en sí mismo o como expresión personal y se obligaba a confesar sus faltas a quienes se juzgaba culpables de no dirigirse lo suficiente a las masas. A muchos de ellos los enviaron a trabajar a pueblos, fábricas o zonas de guerra para «aprender de las masas».

El PCC salió de la guerra mucho más fuerte de lo que jamás fue. El desenlace de la guerra civil posterior no fue en absoluto evidente para los observadores de la época, pero una de las ironías de la guerra es que los japoneses, que proclamaban estar combatiendo el comunismo en China, contribuyeran a su victoria final.

Japón en guerra

Mucho antes de Pearl Harbor, la población japonesa ya sintió los efectos de la guerra permanente en China, cuando la militarización y el autoritarismo en el país fueron en aumento. La Ley General de Movilización Nacional de 1938 fortaleció el poder del primer ministro en detrimento de la Dieta, y el Gobierno comenzó a adoptar una economía de guerra, con racionamientos, controles económicos y la asignación de recursos gestionada por una élite tecnocrática y burocrática procedente de las universidades más prestigiosas. Conseguir que los diferentes centros de poder económico y político trabajaran juntos continuaba siendo un problema, pero se sentó un precedente para que el Gobierno dirigiera la economía, se fundaron instituciones con este propósito y Japón ganó un cuerpo de burócratas económicos y sociales.

La guerra implicaba un mayor papel del Gobierno no sólo en la industria y en el comercio, sino también en la agricultura. Los años de la contienda fueron duros para los terratenientes del campo, que ya fueron perjudicados por la Depresión, mientras que los campesinos arrendatarios se beneficiaron de las medidas adoptadas para controlar la inflación, como el control de los arrendamientos (1939), así como de las iniciativas del Gobierno para aumentar la producción mediante la distribución de fertilizantes. En los últimos años de la guerra, el Gobierno pagó bonificaciones mucho más elevadas a quienes trabajaban la tierra que a los terratenientes con tierras sin cultivar, que al final de la guerra se vieron mucho más debilitados. Como señala Ann Waswo, «en el aspecto puramente económico y en el de la influencia política local, los campesinos hicieron im-

portantes progresos».[6] Como siempre, la guerra fue un potente catalizador de cambios.

En octubre de 1940, los partidos políticos se integraron en la Asociación de Ayuda al Gobierno Imperial, que, no obstante, no se convirtió en un partido popular de masas al estilo del fascismo europeo, sino que sirvió principalmente de vehículo para la divulgación de propaganda por todo Japón. Del mismo modo, los sindicatos se fusionaron en una sola organización patriótica. Se ejercieron enormes presiones para unificar las instituciones educativas y los medios de comunicación públicos, de forma que todo Japón hablara con una sola voz colectiva.

Para lograr la «movilización espiritual» del país, el Gobierno se propuso purgar la vida japonesa de la influencia occidental. Como dijo un escritor, «aunque los buques negros que representan el poder material de Occidente se han ido, un siglo después, los buques negros del pensamiento continúan amenazándonos».[7] Destacados intelectuales insistieron en la singularidad y el excepcionalismo japoneses y se inspiraron en los conceptos alemanes de la ironía y la angustia, la nostalgia por el pasado y la estética de la muerte, la subjetividad y la poesía, para arremeter contra lo «moderno» en su país y en el extranjero. No sólo se proscribieron las ideas radicales y liberales extranjeras en los discursos teóricos, la cultura popular también fue purgada. Se prohibió el peinado con permanente y el jazz, que fueron tan populares durante la década de 1920. Hubo iniciativas para eliminar los préstamos lingüísticos occidentales y se bombardeó a la población con exhortaciones a observar los valores tradicionales y venerar al emperador divino. Se reprimió a las sectas religiosas heterodoxas sin una ideología política aparente, y, en un «triunfo del estatismo religioso»,[8] se subordinaron todas las religiones al culto imperial. Para movilizar a la población hasta el nivel de los distritos, se constituyeron pequeñas organizaciones en los barrios.

El final de la Segunda Guerra Mundial

La rendición de Japón el 15 de agosto de 1945 puso fin a medio siglo en el que Japón fue la potencia militar y política dominante de Asia oriental. La derrota de Japón también marcó el comienzo de una nueva etapa de la historia del sur y del sureste de Asia, en la que las antiguas colonias se opusieron al retorno de los amos coloniales occidentales. En el escenario internacional, la guerra hizo que Estados Unidos y la Unión Soviética fueran las dos grandes potencias que mantuvieron su presencia en Asia oriental y tenían la capacidad para influir en los acontecimientos en dicha parte del mundo. Y las bombas de Hiroshima y Nagasaki demostraron qué lugar tan peligroso podía ser ese mundo.

Una consecuencia inmediata de la guerra fue que Japón tuvo que renunciar no sólo a Manchuria y otras zonas conquistadas desde 1931, sino también a todos los territorios que había adquirido desde 1895, sobre todo Taiwan y Corea. China había conservado su independencia nacional, pero el fin de la guerra no se tradujo en la desmovilización y la paz. El país que estuvo en guerra los cuatro años ante-

riores a Pearl Harbor no consiguió la paz hasta cuatro años después de la rendición de Japón.

Antes de volver a la guerra civil entre el PPC y el Guomindang, conviene detenerse brevemente a examinar el medio siglo durante el cual Taiwan estuvo bajo dominación japonesa.

Taiwan

Cuando Japón consiguió que Taiwan fuera su primera colonia en 1895, lo hizo con muchos de los mismos objetivos que posteriormente le impulsaron a tomar Corea, y los japoneses aplicaron muchas de las mismas políticas en ambas colonias. Por consiguiente, los habitantes de la isla compartieron muchas de las experiencias de los otros colonizados, aunque, en último término, las diferencias entre Taiwan y Corea eran, entonces como ahora, tan grandes como las similitudes.

Una de las diferencias era que, en 1895, se concedió a la población de Taiwan dos años para que decidiera si deseaba ser una colonia japonesa o pasar a pertenecer al continente y convertirse en súbditos de la dinastía Qing. Esta última opción resultaba atractiva a un buen número de miembros de la élite local. Entre ellos figuraban hombres que se habían jugado su futuro en el sistema de exámenes, ya que en el momento de la toma de posesión de los japoneses, la «gentrificación»[9] –desarrollo de una élite de notables– de lo que había sido una élite de frontera estaba muy avanzada. Para responder a sus necesidades, entre 1860 y 1893 se fundaron catorce academias en la isla, y en 1885 se le concedió el estatus provincial.

No cabe duda de que la marcha de 6.400 personas, en torno al 2,3 por ciento de la población, alejó a algunos posibles cabecillas de la resistencia, pero, en realidad, la ocupación japonesa empezó con cinco meses de combates. Sin embargo, a los taiwaneses les faltaba coordinación. La «Republica de Taiwan», declarada por el último gobernador de la dinastía Qing, duró sólo doce días. Hasta 1902 los japoneses sufrieron ataques esporádicos y dispersos. Incluso después de que la autoridad de los japoneses se hubiera consolidado firmemente sobre la población han –de etnia china– (2.890.455 según el censo de 1905), prosiguieron los enfrentamientos armados con los aborígenes de Taiwan –que se calcula que eran 122.000 en 1909–, que ocupaban las tierras altas centrales y seguían perdiendo territorio como durante la dinastía Qing. Su desgracia fue que sus bosques tenían alcanforeros. El alcanfor, convertido en un monopolio estatal por Japón, fue una de las principales exportaciones, ya que era muy demandado para su uso en la fabricación de pólvora sin humo.

Como en Corea, en Taiwan el gobernador general era la máxima autoridad administrativa y judicial. Hasta 1919 fue un militar, pero entre 1898 y 1906 estuvo al frente de la administración civil Gotō Shimpei (1857-1929), un médico responsable de buena parte del entramado básico del sistema colonial japonés.

Uno de los principales objetivos, cumplido en 1905, fue que Taiwan se autofinanciara, pese a los continuos y cuantiosos gastos del Gobierno. Para racionalizar su administración, los japoneses elaboraron un censo catastral y otro de población. Como sucedería más tarde en Corea, las autoridades coloniales dependían

mucho de la policía para aspectos como la recaudación de impuestos y servicios agrícolas, de higiene, de abastecimiento de agua y saneamiento, pero en Taiwan, a diferencia de en Corea, los japoneses controlaron estos asuntos adaptando hábilmente un antiguo sistema chino de responsabilidad mutua (*baojia*), según el cual la población se organizaba en grupos de –teóricamente– un centenar de familias, cada uno compuesto por unidades de diez. A diferencia de la ineficacia de este sistema en el continente, en Taiwan el sistema *hokō* –pronunciación del término a la manera japonesa– se convirtió en el instrumento utilizado por el Estado para introducirse en los pueblos y alcanzar a todas las personas, algo que no estuvo al alcance del Gobierno de China continental antes de 1949. Sólo la población han estuvo organizada de esta manera.

El *hokō*, junto con unidades de vigilancia anteriores formadas por colonos han y aborígenes aculturados, proporcionaba los efectivos de la milicia local que ayudaba a la policía. No sólo se ocupaban de la seguridad y de la vigilancia; también se encargaban de la reparación de carreteras e incluso del mantenimiento del ferrocarril, así como de colaborar en campañas rurales. También constituían una pesada carga para la población, que, además de los impuestos normales, tenía que hacer frente a las cuotas del *hokō* y aportar mano de obra cuando era necesario. Aunque nominalmente los dirigentes del *hokō* eran elegidos por las familias, el sistema estaba controlado por la policía, y llegó a incluir entre el 20 y el 30 por ciento de los taiwaneses, aunque seguía estando bajo mando japonés.

Los japoneses desarrollaron la economía taiwanesa, pero lo hicieron para satisfacer sus propias necesidades y sus propios intereses. Un banco central –el Banco de Taiwan, 1899– emitió moneda y trató de gestionar la economía. Cuando Japón se apoderó de Taiwan, ya era un exportador de té y de azúcar, así como de alcanfor, pero la industria azucarera se tambaleaba. Los japoneses transformaron la situación y convirtieron Taiwan en un gran productor de azúcar, capaz de satisfacer las necesidades internas y, con ello, de ahorrar divisas que de otro modo se hubieran destinado a importar azúcar. Además del té, los japoneses también promovieron el cultivo de arroz y pusieron en marcha proyectos de riego. También contribuyeron mucho al desarrollo de la red de carreteras y de ferrocarril, y mejoraron los puertos para el transporte marítimo. Se creó un sistema postal y de telégrafos moderno. Empezando por Gotō, también fueron muy activos en el ámbito de la salud pública. La tasa de mortalidad se redujo y para 1945 la población se había multiplicado por dos.

Entre las industrias orientadas al consumo se encontraban la alimentaria, la maderera y la textil, pero sólo cuando Japón comenzó a prepararse para la guerra total se desarrolló la industria pesada. La conclusión del plan de generación de electricidad del lago del Sol y la Luna (1935) fue un hito. Las industrias del aluminio, textil, del hierro, del cemento y química experimentaron un crecimiento en lo que, pese a todo, continuó siendo una economía esencialmente agraria.

Al igual que en Corea, hubo población local con riqueza y educación que trabajó con el Gobierno dominado por los japoneses. También los japoneses fueron ambivalentes con respecto a la educación colonial. Es cierto que se abrieron escuelas, pero al principio sólo eran centros con un nivel bajo y una enseñanza in-

ferior para los taiwaneses, a diferencia de los niveles de enseñanza superior disponibles para los japoneses asentados en Taiwan. En 1928, se creó una universidad imperial en Taipei, pero estudiaba el triple de alumnos japoneses que taiwaneses. En 1945, sólo había un profesor taiwanés entre el profesorado.

Como muestra la fundación de la universidad, en Taiwan, como en Corea, se produjo una relajación del control en la década de 1920, a la que siguió la severidad de los años treinta. En los años veinte, los japoneses liberales hablaban de una posible asimilación y también se suavizó, de forma temporal y limitada, el control colonial, con una mayor tolerancia a que los taiwaneses expresaran sus propias ideas tanto en Taiwan como en Tokio. En 1921 incluso un intelectual taiwanés reclamó la abolición del sistema *hokō*. Aunque se hicieron algunos cambios, no se abolió hasta dos meses antes de que Japón se rindiera en 1945. Según el análisis de Siomi Shunji, entre 1895 y 1920 la policía fue un actor principal, pero durante el siguiente cuarto de siglo pasó a un segundo plano.[10]

Estimulada por los acontecimientos que se producían en China y en Japón, se activó la vida intelectual en Taiwan y entre los taiwaneses que vivían en Tokio, y surgieron movimientos para forjar una cultura nueva y moderna y escribir en lengua vernácula sobre preocupaciones del momento. El personaje principal de la primera novela escrita por Lai Ho (1894-1943), a menudo considerado el padre de la literatura taiwanesa moderna, era un vendedor de verduras taiwanés a quien los policías japoneses rompieron la pequeña balanza manual que utilizaba para pesar sus ventas. Una cuestión fundamental que tuvo que afrontar Lai y una nueva generación de escritores más jóvenes que trataban de forjar una identidad taiwanesa fue la de la lengua, ya que el chino clásico resultaba cada vez más obsoleto y la nueva lengua literaria que ganaba terreno en el continente después del Movimiento del Cuatro de Mayo se basaba en una lengua vernácula incomprensible para la población de Taiwan. El propio Lai Ho se sentía mucho más cómodo con el chino clásico, que tenía que traducir a la lengua vernácula local.

Una solución fue escribir en japonés. Los japoneses animaron desde un principio a la población a que aprendiera japonés y, en los años treinta, eran bastante populares escritores como Wu Cho-liu (1900-1976), cuyo *Un huérfano de Asia* expresaba el sentimiento de abandono de Taiwan por sus padres chinos y la imposibilidad de convertirse en un miembro de pleno derecho de la familia japonesa a la que ahora pertenecía. El problema para definir el lugar de Taiwan en el mundo ha persistido mucho después de que los japoneses se hubieran marchado.

Como en Corea, durante los años treinta y en especial durante la guerra, hubo campañas para que los taiwaneses adoptaran nombres japoneses y rindieran culto en templos sintoístas, pero eso no los convirtió en súbditos de primera clase del emperador. Los hombres taiwaneses lucharon en el ejército imperial, y los taiwaneses que vivían en la costa de China adquirieron el estatus de súbditos japoneses, conformando una vanguardia imperial de forma muy similar a como hicieron los colonos coreanos en Manchuria. Sin embargo, muchos taiwaneses sufrieron bajo la autoritaria dominación japonesa. Al igual que la población del propio Japón, fueron sorprendidos por la derrota de Japón, pero acogieron con agrado que la soberanía volviera a China, pese a que no fueron consultados.

La guerra civil y la victoria comunista, 1946-1949

Cuando Japón se rindió, Chiang Kai-shek ordenó, con el consentimiento de Estados Unidos, a los generales japoneses en China que se rindieran sólo a fuerzas nacionalistas. Para permitir que los ejércitos del Guomindang aceptaran la rendición de los japoneses, Estados Unidos los transportó por mar y por tierra a aquellas zonas del país ocupadas por Japón. Sin embargo, no se les permitió acceder a Manchuria hasta enero de 1946. Manchuria estuvo ocupada por la Unión Soviética durante los últimos días de la guerra y los soviéticos, que pretendían controlar los recursos militares e industriales de los japoneses en la zona, no retiraron totalmente sus tropas hasta mayo de 1946. Para entonces permitieron que el PCC tuviera un importante control de la zona rural de Manchuria. Chiang Kai-shek, decidido a recuperar el territorio donde los japoneses habían iniciado su agresión en 1931, ignoró las advertencias de Estados Unidos de que no extralimitara la capacidad de sus fuerzas y envió a casi medio millón de sus mejores soldados a Manchuria.

Durante más o menos un año inmediatamente después de la guerra, parecía que los recursos de los nacionalistas eran superiores, al menos en teoría. Tras ser reconocidos como el legítimo Gobierno de China por los Aliados, incluida la Unión Soviética, tenían tres o cuatro veces más hombres armados que sus rivales comunistas y su ventaja era similar en lo que respecta al armamento. Por tanto, no estaban dispuestos a hacer concesiones al PCC. Los comunistas, por su parte, se habían curtido en la guerra, contaban con un apoyo arraigado en las zonas rurales y tenían la moral alta. También sus dirigentes estaban convencidos de que, al final, la victoria en la próxima lucha sería suya. Con este telón de fondo, el presidente Truman envió en diciembre de 1945 al general George C. Marshall a China para que intentara mediar entre amabas partes. En vista de su historial de conflictos, divergencias de opinión y la gran confianza en sus respectivas causas, era previsible que la iniciativa estadounidense estuviera condenada al fracaso desde un principio. Los esfuerzos de Marshall también se vieron minados por el respaldo estadounidense al Gobierno de Nanjing, aunque el presidente Truman puntualizó que la ayuda a gran escala a China estaba supeditada a que se alcanzara un acuerdo. Durante la visita de Mao a Chongqing, desde agosto hasta octubre (véase la ilustración 13.5), hubo un despliegue de cordialidad, pero la misión de Marshall sólo fue un breve respiro antes de que estallaran los combates en serio a mediados de 1946.

Al principio, hasta julio de 1947, los ejércitos del Guomindang disfrutaron de algunas victorias e incluso capturaron Yan'an, la capital del PCC en tiempos de guerra. Sin embargo, fueron victorias vanas. Al igual que los japoneses antes que ellos, en el norte de China y en Manchuria el Guomindang sólo controlaba las ciudades en medio de una zona rural hostil. Además, la eficacia militar de los ejércitos se vio menoscabada por las rivalidades entre sus mandos, por la propensión de Chiang Kai-shek a tomar decisiones personales incluso cuando se encontraba muy alejado del escenario de las batallas y por su constante preocupación por impedir que cualquier posible rival acumulara demasiado poder. También era muy evidente la severidad y la corrupción que minó la moral de los soldados du-

Ilustración 13.5. Mao Zedong (izquierda) y Chiang Kai-shek brindan en Chongqing durante una fiesta de bienvenida en honor de Mao Zedong. Agosto-octubre de 1945 (© Bettman/Corbis [BE046254]).

rante la guerra contra Japón y que resultaba incluso más desmoralizadora en ese momento porque debían luchar contra compatriotas chinos.

También en otros aspectos, la derrota de Japón, lejos de estimular la reforma, significó únicamente el traspaso al resto de China de los males incubados en Chongqing durante la guerra. El país que necesitaba urgentemente una reconstrucción política, económica y social estaba sometida a una fuerte dosis de autocracia y a una inflación galopante. Los reformistas liberales, decepcionados por la corrupción y alarmados ante la perspectiva de la guerra civil, intentaron unir a la oposición. Uno de los cabecillas de esa oposición no comunista al Guomindang fue Wen Yiduo (1899-1946), profesor de la Universidad de Qinghua en el campus durante la guerra de Kunming, que alentaba a quienes esperaban conseguir un renacimiento de la democracia y mayor libertad para criticar al Gobierno. Sin embargo, el Guomindang respondió a las llamadas a favor de la reforma asesinando a los opositores. En 1946, unos agentes del Guomindang asesinaron al propio Wen Yiduo justo después de que pronunciara un vehemente panegírico en honor de uno de sus colegas asesinados. La muerte de Wen conmocionó a China y sirvió para dar a conocer lo bajo que había caído el grupo dirigente en su desesperación por mantener el poder.[11]

Los estudiantes y los intelectuales no eran los únicos desencantados con el régimen, ya que muchos padecían la arrogancia de los soldados nacionalistas y la rapacidad de quienes poseían contactos políticos. La situación era especialmen-

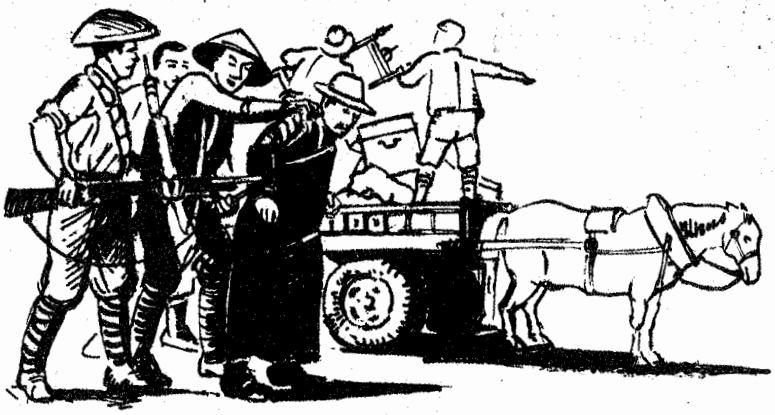


Ilustración 13.6. ***Detención de un terrateniente y traslado de sus bienes. Dongbeizhibao*, 9 de octubre de 1947. La población local, respaldada por la campaña del Partido Comunista Chino para promover la redistribución de la tierra, cambió las estructuras de poder tradicionales (En *Anvil of Victory: The Communist Revolution in Manchuria, 1945-1948,* de Steven Levine. Cortesía de Columbia University Press).**

te mala en Taiwan, donde los oportunistas del continente se enriquecieron a expensas de supuestos «colaboracionistas» taiwaneses, una cómoda acusación contra cualquier taiwanés poco dispuesto a cooperar que hubiera prosperado durante el medio siglo anterior de dominio japonés. Cuando los taiwaneses se alzaron para protestar en 1947, el Gobierno nacionalista respondió con una brutal y sangrienta represión. Se desconoce el número exacto de víctimas; no obstante, los dirigentes taiwaneses en el exilio afirmaban que la cifra ascendía a más de 10.000 muertos.

El Gobierno, incompetente y también autocrático, demostró ser incapaz de contener una inflación que se aceleraba rápidamente y amenazaba a todos aquellos cuyos ingresos no aumentaban a la par que los precios. Hacia el final, la población de las ciudades tenía que llevar enormes fajos de billetes en sus recorridos diarios para comprar los productos de primera necesidad.

En las zonas controladas por el PCC, en cambio, un liderazgo político y militar disciplinado y bien organizado ofrecía credibilidad. A diferencia del Guomindang, que prometía reformas sólo después de que la lucha hubiera terminado, el PCC introdujo un cambio tras otro. Una demostración crucial e impresionante de su pericia para movilizar a las masas tuvo lugar en Manchuria, donde aprovecharon al máximo la oportunidad que les brindó la Unión Soviética antes de retirarse. Allí, una vez que se consolidó su presencia militar, fueron capaces en solo dieciocho meses de transformar a campesinos indiferentes y desconfiados en fervorosos activistas y seguidores del partido y de las campañas militares dirigidas por el brillante general Lin Biao (1907-1971). La cooperación quedó garantizada

por una combinación de esperanza y miedo que variaba dependiendo de los grupos e individuos. Los dirigentes del partido dirigieron una serie de campañas cuidadosamente orquestadas en las que atacaron y desplazaron de forma sistemática a la vieja élite local que ya no podía solicitar el apoyo de una élite provincial o regional debilitada y comprometida durante los catorce años anteriores con el Gobierno japonés. Las campañas culminaron con la redistribución de la tierra (véase la ilustración 13.6), lo que revolucionó la estructura del poder local.

El contraste entre el dinamismo del PPC y el declive del Guomindang explica no sólo el desenlace, sino también la inesperada rapidez con que se sucedieron los acontecimientos. El punto de inflexión militar se produjo en julio de 1947, cuando los ejércitos comunistas atacaron en varios frentes del norte de China. En Manchuria, Lin Biao dirigió una campaña que puso a la defensiva a la fuerzas del Guomindang y terminó en octubre de 1948, cuando fueron completamente derrotadas. Durante ese mismo mes y hasta noviembre, se libró la última gran batalla de la guerra en la estratégica ciudad de Xuzhou, junto al río Huai, donde la línea de ferrocarril Beijing-Nanjing se une con la línea de Longhai que discurre desde Shaanxi hasta el mar. En torno a medio millón de hombres de cada bando participaron en esta batalla, a la que normalmente se conoce como la batalla de Huai-Hai por el río Huai y la línea de ferrocarril de Longhai. Cuando terminó, los nacionalistas, con el propio Chiang Kai-shek al mando, habían perdido 200.000 hombres y ya no disponían de medios para enviar soldados al norte. En enero de 1949, los generales nacionalistas se rindieron en Beijing y en Tianjin. A lo largo de todas las campañas, el ejército comunista no sólo obtuvo ventajas militares de sus victorias, sino que también se apropió de valiosos equipos y suministros militares, y su número de efectivos fue aumentando a medida que los soldados nacionalistas desertaban o se rendían y se incorporaban al Ejército de Liberación Popular.

Durante 1949 los comunistas siguieron avanzando. Cruzaron el río Yangzi en abril, tomaron Nanjing ese mismo mes y, para finales de mayo, ya tenían Shanghai bajo su control. El 1 de octubre, Mao Zedong proclamó, en una gran ceremonia celebrada en Beijing, la fundación de la República Popular China. Todavía se libraban algunos combates en el sur, pero no cabía duda de que el PCC había conseguido el control de la China continental. Mientras tanto, Chiang Kai-shek y los nacionalistas se refugiaron en Taiwan y prometieron proseguir con la resistencia.

El triunfo de los comunistas en 1949 dio comienzo a un nuevo capítulo de la larga historia de China. Fue el resultado de un largo proceso revolucionario que se puso en marcha mucho antes de la fundación del PCC, aunque en relación con los programas y los objetivos del partido, la revolución no había hecho más que empezar.

Notas

1. Stuart R. Schram, *The Political Thought of Mao Tse-tung* (Nueva York, Frederick A. Praeger, 1963), p. 209.
2. Jerome Ch'en, *Mao and the Chinese Revolution* (Nueva York, Oxford Univ. Press, 1965), p. 337.
3. Joshua A. Fogel, «Introducción», en *The Nanjing Massacre in History and Historiography*, ed. Joshua A. Fogel (Berkeley, Univ. of California Press, 2000), p. 6.

4. Alvin D. Coox, en Peter Duus, ed., *The Cambridge History of Japan, vol. 6: The Twentieth Century* (Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1988), p. 324.

5. Michael A. Barnhart, *Japan Prepares for Total War: The Search for Economic Security, 1919-1941* (Ithaca, Cornell Univ. Press, 1987), p. 234.

6. Ann Waswo, en *The Cambridge History of Japan, vol. 6*, p. 104.

7. Kamei Katsuichiro, citado en Kevin Michael Doak, *Dreams of Difference: The Japan Romantic School and the Crisis of Modernity* (Berkeley, Univ. of California Press, 1994), p. 101.

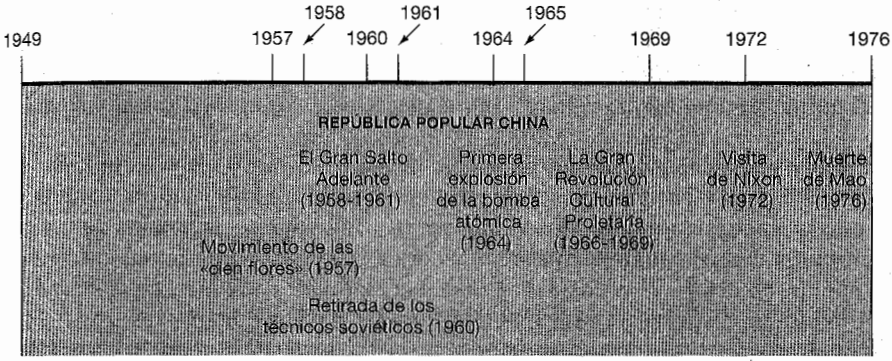
8. Sheldon Garon, *Molding Japanese Minds: The State in Everyday Life* (Princeton, Princeton Univ. Press, 1997), pp. 84-87.

9. Robert Gardella, en Murray A. Rubinstein, ed., *Taiwan: A New History* (Armonk, N.Y., M.E. Sharpe, 1999), p. 180.

10. Hui-yu Caroline Ts'ai, *One Kind of Control; The hokō System in Taiwan Under Japanese Rule, 1895-1945* (tesis doctoral, Columbia Univ., 1990), pp. 494-495, citando el ensayo de Shunji traducido al chino por Chou Hsien-wen en *T'ai-wan yin-hang chi-kan*, ed. T'ai-wan Yinhang Ching-chi Yen-chiu-shih (Taipei, Bank of Taiwan), vol. 5, n.° 4 (1953), pp. 267-268.

11. Sobre el panegírico, en el que Wen Yiduo arremetió contra Chiang Kai-shek en persona y predijo que los dirigentes del Guomindang iban a correr la misma suerte que Mussolini y Hitler, véase Pei-kai Cheng y Michael Lestz con Jonathan D. Spence, *The Search for Modern China: A Documentary Collection* (Nueva York, W.W. Norton, 1999), pp. 337-338.

14
China con Mao



I. Consolidación y construcción al estilo soviético, 1949-1958

Mao Zedong marcó un hito en la historia de la China moderna cuando proclamó la fundación de la República Popular el 1 de octubre de 1949. Tras un siglo de desintegración interna y agresiones extranjeras, China emprendió una nueva andadura con unos dirigentes profundamente comprometidos con la transformación revolucionaria de la nación. Mao y sus compañeros estaban decididos a crear una sociedad igualitaria y a convertir China en una nación fuerte y próspera.

Al tomar el control de todo el país y después reestructurar la sociedad china, los nuevos dirigentes se enfrentaban a problemas tan enormes como la propia China. Eran marxistas entregados a la causa y en su camino hacia el poder adaptaron aquella ideología extranjera a la situación china. El reto que ahora les esperaba de transformar China según el espíritu del marxismo era formidable y el camino que emprendieron no fue fácil en absoluto.

La República Popular China (RPC) comenzó con un primer período (1949-1952) en el que el régimen consolidó su poder y forjó la estructura básica de un nuevo orden sociopolítico. Le siguió un período de construcción socialista (1953-1958), inaugurado por el primer plan quinquenal al estilo soviético –que empezó en 1953, aunque no se hizo público hasta 1955.

Gobierno y política

Los chinos, siguiendo el ejemplo de la Unión Soviética (URSS), crearon una estructura de Gobierno y otra de partido paralelas, donde altos dirigentes del partido ocupaban los máximos cargos del Gobierno. De ese modo, Mao dirigía el partido como presidente del Comité Central del Partido Comunista Chino (PCC) y, hasta 1959, también fue oficialmente el jefe de Estado. Los miembros del partido de alto rango también ocupaban cargos de responsabilidad en diversas organizaciones semioficiales, como los sindicatos y, al igual que antes, los afiliados al partido hacían las veces de comisarios políticos en el ejército e informaban a la Comisión de Asuntos Militares presidida por Mao.

China estaba dividida administrativamente en provincias, que siguieron siendo las principales subdivisiones políticas después de que se probara y descartara un nivel de gobierno intermedio adicional entre las provincias y el Gobierno central. Las tres zonas metropolitanas más pobladas, Shanghai, Beijing y Tianjin, fueron puestas bajo el control directo del Gobierno central y se crearon «regiones autónomas» en zonas pobladas por una cantidad significativa de habitantes pertenecientes a las minorías. Una de ellas era Mongolia Interior. El nuevo Gobierno reconoció la independencia de Mongolia Exterior, donde se fundó la República Popular de Mongolia en 1924 bajo los auspicios de los soviéticos. Las otras regiones autónomas eran Guangxi, Ningxia –al sureste de Mongolia Interior– y las vastas regiones occidentales de Xinjiang y Tibet. Esta última fue incorporada a la República Popular después de que las tropas chinas entraran en esta región montañosa en octubre de 1950, pero no se concedió a Tibet el estatus de región autónoma hasta 1965. Aparte de su importancia estratégica, los territorios de Asia interior eran relevantes porque el Gobierno tenía que tratar con los intereses y las susceptibilidades de sus minorías étnicas.

En 1950 se dio un importante paso hacia la consecución de los objetivos igualitarios de la revolución cuando se promulgó la ley del Matrimonio que concedía a las mujeres la igualdad política y económica, así como los mismos derechos de divorcio que a los hombres. Las mujeres tenían libertad para participar en la fuerza de trabajo y labrarse una carrera aunque, en la práctica, eso no las liberó de sus responsabilidades domésticas tradicionales.

Un factor importante para hacer funcionar el nuevo sistema era la cohesión de la cúpula del partido forjada durante años de lucha juntos. El único conflicto político que estalló abiertamente fue un ataque contra Gao Gang, el dirigente del PCC en Manchuria, a quien se acusó de albergar ambiciones separatistas. Otros factores adicionales fueron los vínculos de Gao con los soviéticos y el problema de la influencia soviética en Manchuria. En 1955 se informó del suicidio de Gao. En esa coyuntura, también purgaron a Rao Shushi, establecido en Shanghai. Ambos dirigentes, a cargo de los principales centros industriales, fueron acusados de «gobernar reinos independientes» y de formar una alianza política.

Para conseguir sus objetivos, los dirigentes pusieron en marcha campañas nacionales de masas que se harían habituales. De ese modo, durante 1951 y 1952

hubo una campaña «contra tres» –el derroche, la corrupción y el burocratismo–, cuyo objetivo era disciplinar a los miembros del PCC, que aumentaron considerablemente, y una campaña «contra cinco»: los sobornos, la evasión de impuestos, el fraude, el robo de propiedad pública y el robo de secretos económicos. Como consecuencia de estas campañas, muchos hombres acaudalados tuvieron que pagar fuertes multas. Siguiendo la obra de Mao *Sobre la nueva democracia* (1940), a los miembros de la «burguesía nacional» se les toleró al principio y sólo se tildó de enemigos de la revolución a los capitalistas con vínculos extranjeros o con el Guomindang. Sin embargo, el Estado fue expropiando poco a poco las empresas privadas, aunque sus antiguos dueños a menudo se quedaron ocupando el cargo de gerentes.

No todas las campañas estaban dirigidas contra malhechores humanos, también se coordinó una ofensiva contra las «cuatro plagas»: una guerra contra las ratas, los gorriones, las moscas y los mosquitos. Aunque la inclusión de los gorriones fue una equivocación, la RPC consiguió enormes avances en materia de salud pública en parte gracias a esas campañas. Además, al hacer participar en ellas a toda la población, los gobernantes no sólo emplearon el mayor activo de China –su mano de obra–, sino que también fomentaron entre la gente una sensación de participación en los logros obtenidos y de orgullo por los mismos.

Las relaciones exteriores y la Guerra de Corea

La victoria comunista fue recibida con entusiasmo en Moscú y muy lamentada en Washington. En parte por razones ideológicas y en parte como respuesta al apoyo continuo, aunque poco entusiasta, de Estados Unidos a los nacionalistas, el PCC adoptó una política de «inclinación hacia un solo lado» y se alineó oficialmente con la URSS mediante un tratado firmado en febrero de 1950, durante la primera visita de Mao a Moscú y, de hecho, su primer viaje fuera de China. Sin embargo, las relaciones entre los dos aliados no fueron fáciles, ya que Stalin era un negociador duro y se mostraba reacio a renunciar a los intereses especiales en Manchuria y en Xinjiang. Aun así, la relación con la URSS era de suma importancia para China porque la Unión Soviética proporcionaba un modelo de desarrollo económico y político, así como apoyo moral, político y económico.

En Estados Unidos, pese a que algunos observadores sabían quién era realmente Chiang Kai-shek, amplios sectores de la población le consideraban el salvador de China, una opinión que fomentaban la propaganda bélica y los esfuerzos de antiguos misioneros, políticos y otros partidarios. Muchos, tanto dentro como fuera del Gobierno, fueron incapaces de entender que los miembros del PCC eran tan nacionalistas como comunistas. Todo ello era un impedimento para que disminuyeran las tensiones entre Washington y Beijing, pero es evidente que «tanto los dirigentes chinos como los estadounidenses estaban interesados en llegar a un acuerdo y trataron ansiosamente de alcanzarlo».[1] Sin embargo, se agotó el tiempo cuando comenzó la guerra de Corea en junio de 1950.

Estados Unidos y la Unión Soviética acordaron durante la segunda guerra mundial que el paralelo 38 marcaría la línea divisoria: al norte de esa línea, las tropas japonesas se rendirían ante las soviéticas; al sur, se entregarían al ejército estadounidense. Lo que no estaba claro en aquel momento era si se iba a convertir en una línea divisoria semipermanente entre un Estado comunista apoyado por los soviéticos en el norte y un Estado respaldado por Estados Unidos en el sur. Ambos Estados albergaban la ambición de gobernar todo el país. Estas aspiraciones desencadenaron una guerra en junio de 1950, cuando Corea del Norte atacó a Corea del Sur.

El período de combates intensos se puede dividir en tres fases principales, cada una con sus propias subdivisiones. En primer lugar, desde junio hasta septiembre de 1950, los atacantes fueron los norcoreanos, obligando a las fuerzas surcoreanas y estadounidenses a retroceder hasta que establecieron un perímetro defensivo alrededor de Pusan de donde no pudieron ser expulsados. La segunda fase comenzó con el desembarco de MacArthur en Inchon en septiembre, que culminó en la reconquista de Seul y después en una ofensiva para unificar a Corea por la fuerza. Entonces, en noviembre, los chinos, alarmados por el avance estadounidense hacia el río Yalu, y después de que se ignoraran sus advertencias, enviaron un enorme ejército de «voluntarios» a Corea. Este ejército logró recuperar el norte, pero no consiguió controlar el sur, lo que quedó claro a finales de mayo de 1951. En julio de ese año comenzaron las conversaciones para acordar una tregua, pero hasta julio de 1953 no se firmó el armisticio que sigue vigente en la actualidad, pese a los incidentes que lo han puesto en peligro.

La guerra de Corea no alteró la configuración del poder internacional en Asia oriental, pero ensombreció las relaciones entre China y Estados Unidos. Ambos bandos estuvieron a partir de entonces más convencidos que nunca de la hostilidad del otro. En Estados Unidos, a los partidarios de adoptar una política moderada con China se les despojó de su influencia y fueron difamados. El régimen nacionalista de Taiwan recibió ayuda económica y militar y en 1954 Estados Unidos firmó un tratado de defensa mutua con el Gobierno de Chiang Kai-shek. Mientras tanto, las tropas estadounidenses permanecieron en Corea y en las bases de Japón y Okinawa. Los chinos, alarmados por estos acontecimientos, vieron reafirmada la necesidad de aliarse con la URSS. Mientras que China consideraba a Estados Unidos un agresor imperialista, en la década de 1950 mucha gente en Estados Unidos, incluso algunos que ocupaban altos cargos, pensaba que la República Popular era simplemente un satélite soviético.

La Guerra de Corea enrocó a los contendientes en sus posturas de la Guerra Fría, pero también reforzó el prestigio internacional de China al demostrar la capacidad de su ejército de campesinos para resistir al temible poderío militar de Estados Unidos apenas un año después del triunfo de la revolución. En China, la guerra de Corea ayudó al Gobierno a movilizar a la población bajo la bandera de la resistencia nacional y produjo su cuota de héroes nacionales. Su significado, sobre todo, fue que la revolución había superado la prueba de una guerra internacional y también nacional.

En el extranjero, los representantes de Beijing desempeñaron un importante papel en la Conferencia de Ginebra sobre Indochina (1954) y en la conferencia de

Estados asiáticos y africanos celebrada en Bandung (Indonesia) en 1955. No obstante, los nacionalistas conservaron la representación de China en las Naciones Unidas y Estados Unidos convenció a la mayoría de sus aliados para que se negaran a reconocer a la RPC. El fortalecimiento de los nacionalistas de Taiwan irritaba a China, pero con la Séptima Flota estadounidense patrullando el estrecho de Taiwan, los verdaderos combates se reducían al bombardeo esporádico de dos islas controladas por los nacionalistas frente al litoral de la provincia de Fujian.

Política económica

Los asuntos económicos fueron, desde un principio, una de las máximas preocupaciones del nuevo Gobierno. Había heredado un país asolado por la guerra y las inundaciones, con una producción agrícola e industrial en declive con respecto a los niveles anteriores a la guerra y un sistema monetario destrozado por la inflación. Además, la economía subyacente tenía graves defectos estructurales. En el sector agrícola, el predominio de parcelas pequeñas, poco rentables y dispersas, así como la propiedad desigual de la tierra, contribuyó a perpetuar las técnicas agrícolas tradicionales y obstaculizó las inversiones y la formación de capital. Por otro lado, el sector industrial consistía fundamentalmente en la industria ligera que se concentraba alrededor de Shanghai junto a la industria pesada de Manchuria. Esta última se desarrolló para satisfacer las exigencias del capital extranjero más que para cubrir las necesidades de China y de su población.

El Gobierno tenía ante sí la tarea de restaurar y fortalecer la economía pero, como marxistas, los nuevos dirigentes de China también se comprometieron a transferir la propiedad de los medios de producción de manos privadas a públicas y a crear un sistema de distribución igualitario. Su objetivo era crear un Estado socialista con una fuerte base proletaria –de clase obrera–. La condición previa necesaria para conseguirlo era una industrialización enérgica y, como ésta también era necesaria para el fortalecimiento de la nación, la ideología económica y el patriotismo apuntaban hacia el mismo fin.

En 1952, pese a las tensiones de la guerra de Corea, la economía se recuperó hasta alcanzar los mismos niveles de antes de la guerra. Las fábricas volvieron a funcionar, se repararon las líneas férreas y se logró controlar la inflación. En las ciudades, se mantuvo e incluso se fomentó durante algún tiempo el sector privado, pero el Estado asumió el control de las materias primas y del mercado, así como de los salarios, los precios y las condiciones de trabajo. Mientras tanto, en el campo, se redistribuyó la tierra, pero no mediante un decreto del Gobierno, sino movilizando la furia reprimida de la población pobre rural.

Se denunciaba y humillaba a los terratenientes en juicios públicos y en reuniones masivas para «contar agravios». A los más afortunados se les permitió conservar la tierra suficiente para asegurarse el sustento, pero muchos perdieron la vida. Aquella campaña estuvo asociada a una represión general de posi-

bles contrarrevolucionarios durante la guerra de Corea. El resultado final no sólo fue una distribución más equitativa de la tierra, sino también un cambio del liderazgo en los pueblos, que a partir de entonces estuvo en manos del campesinado pobre.

Los logros de de los tres primeros años de la República Popular se consideraron un mero preámbulo de una mayor socialización y desarrollo económico. Se creó una organización de planificación y un departamento de estadística, y en 1953 China realizó su primer censo moderno, que registró una población total de 582.600.000 habitantes en el país. Pese a que se ha cuestionado la exactitud de esta cifra, se acepta como indicador general del tamaño de la población china en aquella época.

El primer plan quinquenal chino siguió el modelo de desarrollo económico soviético al priorizar la industria pesada, sector al que se destinó aproximadamente el 85 por ciento de la inversión total. La Unión Soviética proporcionó asistencia técnica –diseños, proyectos, etcétera–, ayudó a formar a técnicos chinos –28.000 técnicos y trabajadores cualificados viajaron a la URSS para formarse durante la década de 1950– y envió a unos 11.000 de sus propios especialistas para trabajar en China. La importación de fábricas enteras procedentes de la Unión Soviética aceleró el progreso. Se cedió el control de las mismas a gerentes profesionales y tecnócratas, cuya principal responsabilidad era ejecutar las directrices económicas del Gobierno. Para lograrlo pasaron a dirigir las fábricas.

Los préstamos de la Unión Soviética sólo suponían el tres por ciento del total de las inversiones estatales de China, por lo que la financiación de esta iniciativa de industrialización fue predominantemente china. Los fondos provenían del presupuesto del Gobierno. Éste, a su vez, obtenía gran parte de sus ingresos de los impuestos y de los beneficios de las empresas estatales. En última instancia, una gran parte del capital de inversión procedía de la agricultura, que seguía siendo la base de la economía china.

Para aumentar la producción y canalizar los excedentes agrícolas de una forma más efectiva hacia la formación de capital, el Gobierno puso en marcha en 1953 un programa más radical de transformación del modelo de gestión de las tierras. Para reemplazar el sistema existente de campos pequeños de propiedad y explotación individual, el Gobierno planificó la colectivización de la agricultura mancomunando la tierra, el trabajo y otros recursos. No se introdujeron los cambios de una sola vez: primero se organizaron equipos de «ayuda mutua», que compartían el trabajo, los aperos y los animales de labranza. La siguiente etapa consistió en crear cooperativas de productores en los pueblos, donde la tierra también era de propiedad común.

Al principio se planificó que la colectivización agraria siguiera un programa gradual, ya que los dirigentes chinos querían evitar el terrible derramamiento de sangre y los sufrimientos que acompañaron a la veloz colectivización de Stalin en la URSS. No obstante, Mao, en un importante discurso pronunciado en julio de 1955, consideró la experiencia de los chinos diferente a la de la revolución rusa y reafirmó su fe en el espíritu revolucionario del campesinado chino. Al igual que el campesinado había sido la vanguardia de la revolución que alumbró a la República Popular, guiaría entonces a la nación hacia el socialis-

mo. Mao creía que era el partido y no el pueblo el que se resistía. El discurso de Mao tuvo como efecto inmediato una aceleración del programa de colectivización agraria, hasta el punto de que se lograron la mayor parte de los objetivos en sólo un año (1955-1956) y se adelantaron los planes para la colectivización completa. Ese discurso marcó la aparición de una estrategia maoísta de desarrollo económico radical. En 1957 se había completado el proceso de colectivización.

Cuando finalizó el primer plan quinquenal, los chinos vieron los resultados con una enorme satisfacción. El Gobierno controlaba entonces firmemente el sector industrial, había reorganizado la agricultura, se habían superado los objetivos de producción de hierro, carbón y acero, la producción industrial se duplicó entre 1953 y 1957 y, en general, se realizaron extraordinarios progresos en el camino hacia la industrialización. Sin duda, también hubo problemas; uno de ellos eran las diferencias cada vez mayores entre la ciudad y el campo, un problema que han padecido todos los países en vías de industrialización, pero que preocupaba especialmente en China, donde la mayoría de la población seguía perteneciendo al campesinado y los dirigentes del partido se sentían identificados con él. Otro problema fue el resurgimiento de la burocracia y la transformación de un partido revolucionaria en el pilar de la clase dirigente.

La reforma del pensamiento y los intelectuales

Los dirigentes de la República Popular no sólo estaban convencidos de que su doctrina era correcta científicamente, sino también de que era justa desde el punto vista moral, y creían que se podía convencer prácticamente a cualquiera de que compartiera sus ideas y actuara en consecuencia. Eran optimistas tanto en lo que respecta al curso de la historia como en su visión de la naturaleza humana. En consonancia con la tradición, tenían fe en que todo el mundo era capaz de alcanzar la perfección moral, que redefinieron según el ideal de una persona socialista. Creían que, con un ambiente adecuado y la orientación correcta, se podía conseguir que la gente se dedicara a la revolución y a la comunidad de forma desinteresada.

Los más prometedores eran, naturalmente, los jóvenes, a quienes la vieja sociedad no había contaminado, y el Gobierno se ocupó de educarles en los nuevos valores. Se prestó una atención especial a la conciencia política de los miembros y dirigentes del Partido Comunista, de quienes se esperaba que se convirtieran en ejemplos de conducta personal y guiaran al pueblo. Para impulsar la reforma del pensamiento y la transformación moral incluso de los individuos menos prometedores, las autoridades idearon técnicas de debate en grupo, autocrítica y confesión pública. Mediante la manipulación de los sentimientos de deficiencia moral y culpa de los individuos, las autoridades inducían a la gente a renunciar a los viejos valores y la preparaban para convertirse a la nueva fe. Quizá el ejemplo más famoso de un cambio de mentalidad de este tipo, que se produjo en el ambiente controlado de una institución correccional, fue el de Puyi. Durante su infancia fue el último ocupante del trono de la dinastía Qing y

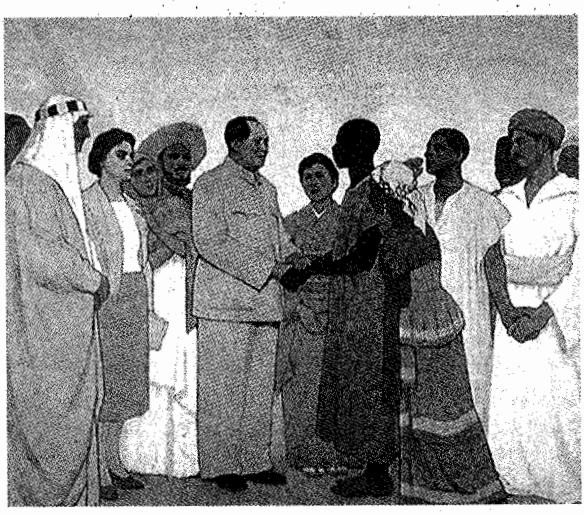


Ilustración 14.1. ***El presidente Mao rodeado de gente de Asia, África y América Latina*, Wu Biduan (1926-) y Jin Shangyi (1934-). Nótese el nuevo estilo artístico del realismo socialista. Óleo sobre lienzo, 143 × 156 cm (Colección de la Galería Nacional de Arte de China, Beijing. © Jin Shangyi. Reproducido con permiso).**

después sirvió a los japoneses ejerciendo de gobernante títere de Manchukuo. Tras ser sometido a una reforma de su pensamiento, reapareció convertido en un ciudadano ejemplar.

No sólo los personajes importantes, también las personas corrientes pasaban mucho tiempo participando en pequeños grupos de debate, analizando sus vidas y los problemas o incidentes que ocurrían en sus lugares de trabajo. De este modo se transmitía la nueva ideología a la población y se enseñaba a emplearla para analizar los problemas cotidianos. Al mismo tiempo, se presionaba socialmente a todo el mundo para que se amoldara a las normas de comportamiento aceptadas.

La reforma del pensamiento de los intelectuales, que ya fue el objetivo de la campaña de rectificación de Mao durante la guerra (véase el capítulo 13), continuaba siendo difícil. Las personas altamente cualificadas y cultas eran un recurso precioso y poco común en una nación decidida a industrializarse y modernizarse. Sin embargo, pocos de ellos procedían de familias campesinas u obreras. La persistencia de las tradicionales actitudes elitistas entre los intelectuales, así como sus hábitos mentales críticos, eran problemas más graves que su clase social. Tendía a molestarles tener que aceptar órdenes de los dirigentes del partido menos cultos que ellos. Sus conocimientos y sus aptitudes especiales eran necesarios pero, ¿se podía confiar en ellos?

Con la educación y los medios férreamente controlados por el partido, las artes también debían ponerse al servicio de la revolución. Mientras se enseñaba a

los artistas de estilo occidental el «realismo socialista», un estilo cuyo objetivo era inspirar la vida y no reflejarla (véanse las ilustraciones 14.1 y 14.2), se aceptaba a los artistas que trabajaban con estilos tradicionales (*guohua*) para que ensalzaran la gloria nacional, pero se les pedía que incluyeran temas modernos en sus obras (véase la ilustración 14.2).

La integración de los artistas e intelectuales en la nueva sociedad seguía siendo problemática. Cuando Mao invitó en mayo de 1956 a escritores e intelectuales a «permitir que florezcan cien flores, que compitan cien escuelas de pensamiento», la respuesta de los intelectuales fue muy tímida, ya que temían exponerse a un ataque. Pero en febrero de 1957, Mao dijo en su discurso, «Sobre el correcto manejo de las contradicciones entre el pueblo», que las contradicciones no antagónicas debían resolverse mediante la persuasión en lugar de con la fuerza. Después de algunas palabras tranquilizadoras más, se abrieron las puertas a las críticas.

Las críticas no sólo estaban dirigidas contra el comportamiento de funcionarios individuales y políticas concretas del partido, sino también contra el propio PCC por tratar de «implantar la estructura monolítica de un imperio unifamiliar».[2] Los intelectuales y los escritores reclamaban su independencia del control ideológico del partido. Los profesores universitarios eran quienes debían resolver los problemas académicos: «Quizá Mao no disponga de tiempo para resolver estos problemas por nosotros»,[3] sugirió un profesor de historia.

Mao había iniciado la campaña con la intención de corregir al partido, pero hubo más críticas de las previstas. Crecieron hierbas dónde él invitó a plantar flores. A partir de junio de 1957 inició una implacable campaña antiderechista. No sólo desaparecieron en los campos de trabajo importantes personalidades intelectuales, literarias y artísticas, también lo hicieron más de 400.000 ciudadanos. El Gobierno anunció que su objetivo era purgar al 5 por ciento de los miembros de cada organización y la campaña se aceleró hasta incluir una purga masiva de miembros y dirigentes del partido. Sometidos a estas presiones, algunos se salvaron denunciando a sus amigos. Como consecuencia de ello, se arruinó la vida de personas con marcas negativas en sus expedientes. Muchas de las víctimas no fueron totalmente rehabilitadas hasta después de la muerte de Mao. Para 1958, quedaban pocos que se atrevieran a hacer objeciones cuando Mao puso en marcha el Gran Salto Adelante.

Uno de los problemas fundamentales era cómo equilibrar las exigencias de pureza ideológica y fervor revolucionario con la capacidad profesional necesaria para dirigir un Estado moderno y construir un sistema industrial. Sin las primeras, una nueva élite de expertos, tecnócratas y gestores trataría de lograr sus propios objetivos y pondría la revolución en peligro. Mao creía que el progreso hacia el igualitarismo comunista y la construcción de la fortaleza nacional iban unidos, pero confiaba en el sentimiento «rojo», a menudo a expensas del profesionalismo.

II. La revolución continua, 1958-1976

Al finalizar el primer plan quinquenal había indicios de que la aplicación del modelo soviético no producía los resultados económicos o sociales deseados, pero

no existía un consenso sobre qué hacer. Aunque la cúpula del partido consideraba que sólo era necesario introducir ajustes relativamente menores, Mao abogaba por una línea mucho más radical. En los años siguientes, difíciles y a menudo turbulentos, no siempre consiguió imponer su criterio, pero logró impedir que la revolución se acomodara en una serie de cómodas rutinas.

El Gran Salto Adelante

El Gran Salto Adelante comenzó en enero de 1958, pero perdió impulso al año siguiente. Continuó después de 1959, pero sin fuerza, hasta que tocó a su fin en enero de 1961. A instancias de Mao, se renunció al gradualismo de la planificación central de estilo soviético y se optó por depender de la energía de las masas a las que se había inculcado la conciencia revolucionaria. Mao consideraba que la ideología era una fuerza que podía motivar a las personas para realizar hazañas heroicas. La historia no se limitaba a una serie de etapas objetivas y bien definidas de desarrollo económico y sociopolítico, sino que se podía convertir en un proceso de «revolución permanente» impulsado por la voluntad subjetiva de transformar el mundo objetivo. La RPC utilizó desde el principio una cantidad enorme de mano de obra en proyectos que requerían trabajo intensivo, como la construcción de canales navegables, carreteras y otras obras gigantescas. La glorificación del trabajo adquirió una intensidad mayor:

> El trabajo es alegría; ¿cómo es esa alegría?
> Empapado de sudor y con las dos manos llenas de barro,
> como una dulce lluvia mi sudor riega la tierra
> y la tierra desprende una fragancia mejor que la leche.
> El trabajo es alegría; ¿cómo es esa alegría?
> En el hogar, tras un ataque nocturno, azadón en mano,
> el mango del azadón todavía está caliente,
> pero en la cama el guerrero ya está roncando.[4]

El autor de esas líneas, escritas en 1958, fue Yuan Kejia (1921-), que había sido admirador de T. S. Eliot.

Todos los recursos humanos de China debían concentrarse en dar un salto de gigante. Mao albergaba la esperanza de que el sentimiento «rojo» y el fervor revolucionario aceleraran el progreso económico de China y su avance hacia el socialismo. El espíritu del pueblo debía ser la fuerza motriz del crecimiento económico y de la transformación social continuas. Mediante la catarsis de una intensa participación, el Gran Salto Adelante movilizó la implicación emocional de mucha gente en la creación de un orden nuevo. Se les hizo sentir que construir una China fuerte no era algo que había que dejar en manos de expertos y tecnócratas, sino que lo debía hacer el pueblo para el pueblo.

Para canalizar ese esfuerzo, se formaron comunas rurales asociando las cooperativas ya existentes. A finales de 1958 había 26.000 comunas rurales en las

que vivía el 98 por ciento de la población rural china. Cada una de ellas contaba con una media de unos 25.000 miembros. Las comunas estaban divididas en brigadas de producción, cada una de las cuales correspondía a grandes rasgos a un pueblo tradicional y a su vez estaban divididas en equipos de producción. El objetivo era que las comunas funcionaran como las unidades políticas, sociales y económicas básicas de China, integrando todos los aspectos de la vida. Al ser unidades económicas, supervisaban la producción y la distribución agrarias, prestaban servicios bancarios y administraban pequeñas fábricas y talleres, que eran gestionados por la propia comuna, o por una brigada de producción, dependiendo del tamaño y del grado de especialización de la fábrica. Además, las comunas eran responsables de las funciones policiales y gestionaban escuelas y hospitales, ofrecían servicios de guardería y comedor, cuidaban de los ancianos y ofrecían obras de teatro y otros espectáculos. Representaban una ambiciosa tentativa de crear unas comunidades nuevas a gran escala. Pero resultaron ser demasiado grandes y los dirigentes que las gobernaban estaban demasiado alejados de las realidades de la agricultura. Por tanto, se redujo su tamaño, y de ese modo, al final del Gran Salto Adelante, la cifra original de comunas prácticamente se triplicó hasta alcanzar las 74.000, con la correspondiente reducción del número de miembros. Más tarde, las brigadas de producción asumieron muchas de las funciones de las comunas y se concedió mayor capacidad de decisión a los agricultores.

También hubo un movimiento para crear comunas en las ciudades combinando o transformando asociaciones de vecinos que incluían a los residentes de una calle –o de varias calles pequeñas, o de un tramo de una calle grande– que en un principio se organizaron para velar por su seguridad y bienestar. Entonces se les confirieron responsabilidades adicionales en las empresas económicas y en los servicios educativos y médicos. En general, la formación de comunas urbanas implicó transferir la autoridad que tenían sobre las fábricas los ministerios centrales y provinciales a los comités locales del partido que controlaban las comunas en general. Algunas de las comunas estaban formadas por los trabajadores de una fábrica grande, otras incluían a los residentes de una zona de la ciudad y otras, situadas en las afueras de las ciudades, incluían algunas tierras de labranza junto a un sector urbano. Independientemente de la forma de organización urbana, se pusieron en marcha iniciativas para liberar de trabajo a las mujeres mediante la creación de comedores comunales, guarderías, hogares para los ancianos y servicios como lavanderías.

Para despertar el entusiasmo popular y fomentar la iniciativa local, se concedió a las autoridades locales una gran libertad para decidir cómo poner en práctica las directrices del Gobierno. El Gobierno central seguía decidiendo la política económica general y mantenía el control de las grandes fábricas de la industria pesada, pero se descentralizó el 80 por ciento de todas las empresas. Ya no había que depender de los expertos del lejano Beijing para que tomaran las decisiones y actuaran con una burocracia centralizada como en la URSS.

En la medida de lo posible, la literatura y las artes visuales no debían ser sólo para el pueblo, sino que debían ser obra del pueblo. Se enviaron equipos para que recopilaran la literatura del pueblo y animaran a los campesinos a escribir poesía

y a participar de cualquier otra manera en la creación de arte. Sólo en Shanghai, participaron unas 200.000 personas en la producción de cinco millones de poemas. Muchos miles de ellos, sin duda, se entusiasmaron al obtener un reconocimiento en un ámbito que antes estaba reservado a una élite exclusiva.

Las comunas despertaron grandes expectativas, tanto sociales como económicas. Según la teoría comunista, la instauración de una sociedad realmente comunista entraña dejar de pagar a la gente en función de su productividad y pagar «a cada cual según sus necesidades».

En esa misma línea, se realizaron experimentos en los que se pagaba a la gente aproximadamente el 70 por ciento de su sueldo en especie –con productos para satisfacer sus necesidades– y el resto en metálico según su productividad. Mientras tanto, se anunciaron objetivos de producción espectaculares, incluido el de alcanzar la producción industrial de Gran Bretaña en quince años. Para los dirigentes chinos, los objetivos sociales y económicos parecían totalmente compatibles.

Aunque el Gran Salto Adelante alcanzó algunos de sus objetivos políticos y psicológicos, también causó un desastre económico. Éste no fue evidente durante algún tiempo, ya que las primeras estadísticas de producción eran espectaculares, pero resultó que se habían inflado enormemente. Una consecuencia imprevista del Gran Salto Adelante fue el colapso de los servicios estadísticos chinos, y se cometieron graves errores porque el Gobierno aceptó las exageradas cifras que le facilitaron unas autoridades locales excesivamente entusiastas. Algunos proyectos que se pusieron en marcha con entusiasmo tuvieron que ser abandonados por resultar inviables. Quizá el caso más famoso fue la campaña para emplear a todos los habitantes y utilizar los materiales locales para construir hornos caseros en los que fabricar hierro y acero. Este plan se ejecutó enérgicamente porque encajaba bien con la política de descentralización y de apoyarse en las masas. Se instalaron pequeños hornos por toda China y se fundieron herramientas y utensilios, pero los hornos no pudieron producir hierro de una calidad aceptable y mucho menos acero.

El fracaso más grave del Gran Salto Adelante se produjo en la agricultura. Varios proyectos de irrigación mal concebidos disolvieron los nutrientes de la tierra y la movilización masiva para trabajar en las obras agotó y desmoralizó a la población. También en este caso, el Gobierno actuó basándose en estadísticas erróneas, ya que las unidades locales rivalizaban entre sí a la hora de informar sobre los aumentos de la productividad. La cosecha de 1958 se exageró enormemente. El Gobierno, al atenerse a expectativas fallidas e informes exagerados, se apropió de tanto cereal, que en muchas zonas no dejó prácticamente nada a los campesinos. Como consecuencia, hubo una hambruna masiva. Es difícil determinar el número de personas que murieron, pero un cálculo moderado oscila entre los 16 y los 27 millones. El Gran Salto finalizó con un estrepitoso fracaso.

La ruptura sino-soviética

Desde los inicios de la República Popular hubo focos de tensión y posibles conflictos entre China y la Unión Soviética. Como ya se ha visto, el PCC consi-

guió el poder cuando actuó de forma independiente, sin Moscú. Además, los líderes chinos eran tan fervorosos nacionalistas como los soviéticos, quienes, con Stalin, se guiaban por el principio de que lo que era bueno para la Unión Soviética también lo era para el comunismo mundial. Esta ecuación tenía cierta verosimilitud mientras sólo hubiera un gran Estado comunista en el mundo, pero era una tesis que los chinos iban a cuestionar tarde o temprano.

Al principio, las fuerzas que mantenían unida la alianza eran más potentes que las que la separaban. Entre ellas no sólo se encontraban los vínculos ideológicos, sino también los enemigos comunes de la guerra fría. Sin embargo, a mediados de los años cincuenta comenzaron a aparecer graves fisuras en la alianza. Un motivo de fricción era territorial. Los chinos aceptaron muy a su pesar la independencia de Mongolia Exterior, cuyos antecedentes históricos eran similares a los de Tibet, pero estaban sumamente insatisfechos con las fronteras septentrionales y occidentales con la Unión Soviética. Estas fronteras fueron trazadas en el siglo XIX, por lo que formaban parte de la historia de imperialismo que el nuevo Gobierno chino se había comprometido a destruir. Ya en 1954 algunas publicaciones chinas comentaron la negativa del país a aceptar que enormes regiones del centro y del noreste de Asia pertenecieran a la URSS de forma permanente.

Otro foco de problemas era el deseo de los chinos de que se les reconociera como líderes del comunismo mundial, como sugiere la ilustración 14.1. Tras la muerte de Stalin en 1953, esperaban que se reconociera a Mao como el máximo contribuyente vivo a la ideología marxista y el artífice de estrategias para fomentar la causa en el tercer mundo. En lugar de eso, Jruschev actuó de forma independiente criticando a Stalin en un famoso discurso pronunciado en 1956 en el que afirmó implícitamente la ilegitimidad de todos los «cultos a la personalidad», incluido el que se había creado en torno a Mao. La ilustración 14.1 muestra a Mao como una figura mundial. Desde el punto de vista estilístico, un ejemplo del distanciamiento de los modelos soviéticos fue «la nacionalización de la pintura al óleo», un término que se aplicó a «cualquier forma de insuflar a la pintura al óleo una estética china reconocible». Una manera de hacerlo era renunciar a los efectos del claroscuro y decantarse por «manchas planas de colores de un solo tono en lugar de texturas pictóricas».[5]

La teoría de la coexistencia pacífica de Jruschev y la nueva posición internacional de la URSS irritaron aún más a los chinos. Incluso los rivales de Mao en el PCC se sintieron insultados por no consultar a los dirigentes chinos antes de anunciar esos importantes cambios de la política soviética. Era de esperar que los dirigentes soviéticos no recibieran de buen grado las declaraciones chinas, proclamadas durante el Gran Salto Adelante, de que sus comunas representaban una etapa en el camino hacia la sociedad ideal superior a cualquier logro alcanzado por la Unión Soviética en cuarenta años de Gobierno comunista.

Pese a los intentos de reconciliación, como el apoyo chino a la represión de la insurrección húngara en 1956, la visita de Mao a Moscú en 1957 y las visitas de Jruschev a Beijing en 1958 y en 1959, no cesaron de aumentar las tensiones en la alianza. A ello contribuyó la negativa de la URSS a aprovechar su temporal supremacía en misiles para respaldar un posible ataque chino contra Taiwan, un ata-

Ilustración 14.2. ***Celebrad el éxito de la explosión de nuestra gloriosa bomba atómica,*** **Wu Hufan. Rollo colgante, tinta y color sobre papel, 1965 (Instituto de Pintura China de Shanghai, © Wu Hufan. Reproducido con permiso).**

que sin ninguna posibilidad de éxito a menos que las amenazas soviéticas neutralizaran a Estados Unidos. Los chinos consideraban una cobarde traición la postura relativamente antibeligerante de Jrushchev con Estados Unidos, mientras que el desdén de Mao por los peligros de la guerra nuclear le hacía parecer a ojos de los soviéticos como un aventurero peligroso que jugaba con las vidas de millones de personas. No es de extrañar que los soviéticos fueran reacios a compartir secretos nucleares con los chinos.

La ruptura fue irremediable en el verano de 1960, cuando los soviéticos retiraron a sus técnicos de China e incluso se llevaron sus planos con ellos. Después de aquello, pese a la limitada colaboración durante la guerra de Vietnam, sus relaciones continuaron siendo malas: ambos denunciaban las políticas del otro y ponían en duda la legitimidad marxista de su revolución. Mientras los chinos alegaban que los soviéticos se habían desviado del auténtico camino revolucionario, los ideólogos rusos y de Europa oriental sostenían que las aberraciones chinas se debían a la inexistencia de una base proletaria firme y a una deficiente comprensión del marxismo.

Un aspecto de esta situación fue el apoyo de la Unión Soviética a India en sus disputas con China. Las relaciones entre China e India se volvieron tensas en 1959, cuando los chinos, esgrimiendo el derecho internacional, impusieron su dominio sobre Tibet y movilizaron a sus soldados para reprimir a la resistencia tibetana. En Beijing molestó que India acogiera a los refugiados tibetanos, incluido el Dalai Lama, el líder espiritual y a veces político de Tibet. De hecho, China e India, las dos naciones más pobladas del mundo, eran rivales naturales por el liderazgo asiático. Sin embargo, las tensiones resultantes no habrían generado una hostilidad total de no haber existido una disputa fronteriza por una zona lejana donde China construyó una carretera que comunicaba Xinjiang y Tibet. La consecuencia fue una breve guerra fronteriza en 1962, en la que los chinos no tardaron en humillar a las tropas indias. La Unión Soviética siguió manteniendo su política de amistad con India y China cultivó unas buenas relaciones con el gran rival de India, Pakistán. Mientras tanto, dentro del mundo comunista, China defendió al régimen furibundamente antisoviético de Albania y se alió con él.

La Unión Soviética seguía siendo la potencia militar más fuerte de las dos, pero la República Popular también estaba desarrollando su poderío armamentístico. En 1964 alcanzó un hito cuando detonó su primera bomba atómica. Aunque la pintura reproducida en la ilustración 14.2 tenía una intención celebratoria, como índica su título, podría ser una respuesta irónica a las implacables presiones que sufrió Wu Hufan (1894-1970) para crear un arte que estuviera al servicio de la revolución y del Estado, ya que era un pintor de estilo tradicional sumamente sofisticado y sensible y un meticuloso estudioso de las pinturas de los Cuatro Wang, que deleitaron a la corte de Kangxi (véase el capítulo 10). Como señala Julia F. Andrews: «Por muy incongruente que parezca, esa pintura del hongo nuclear es una de las muestras pictóricas más hermosas que se pueden encontrar de ese período». Y resalta también sus «pinceladas despreocupadas y vivas, y los tonos sutilmente variados de la tinta».[6]

La bomba no hizo que mejorasen las relaciones entre los dos gigantes comunistas. Las numerosas escaramuzas fronterizas pusieron en peligro la paz entre ambos y los dos temían que la situación pudiera agravarse y estallar una guerra abierta. Beijing construyó un enorme sistema de refugios subterráneos para utilizarlos en caso de un ataque aéreo. La hostilidad de la Unión Soviética fue uno de los principales factores del gradual acercamiento que se produjo entre China y Estados Unidos en la década de 1970.

Política interna, 1961-1965

El fracaso del Gran Salto Adelante generó un recorte de gastos en las políticas internas y una voluntad de aceptar, al menos durante un tiempo, unos objetivos sociales y económicos provisionales más modestos. Fue un duro revés tanto para la autoridad personal de Mao como para sus planes. Continuó siendo presidente del partido, pero en diciembre de 1958 tuvo que dimitir como jefe de Gobierno. Le sustituyó Liu Shaoqi (1898-1969), un hombre de la organización, trabajador y vinculado a Mao desde hacía tiempo. Liu contaba con partidarios entre los altos cargos del partido y del Gobierno, pero la supervisión de la maquinaria administrativa del Estado, incluidos los diferentes ministerios, siguió bajo la dirección del jefe del Consejo Administrativo del Estado, que tenía el rango de primer ministro. Otro veterano del partido de confianza, Zhou Enlai, ocupó ese cargo desde 1949. Zhou también fue ministro de Asuntos Exteriores hasta 1959 e, incluso después de dejar el cargo, todavía fue el principal portavoz de China en política exterior. A decir de todos, Zhou era uno de los dirigentes más capacitados y versátiles del PCC, un magnífico estratega político y militar y un administrador y negociador con grandes dotes.

Otro cargo importante en el Gobierno era el de ministro de Defensa. En 1959, Peng Dehuai (1898-1974), un general veterano, fue cesado por llevar demasiado lejos sus críticas a Mao y al Gran Salto Adelante. Además, le acusaron de tener tendencias prosoviéticas y le culparon de conceder demasiada importancia al profesionalismo y no adoctrinar a las tropas con el suficiente espíritu ideológico. Le sucedió al frente del ministerio de Defensa otro distinguido general, Lin Biao (1907-1971), que contaba con el favor de Mao.

Con Liu Shaoqi al mando, el Gobierno redujo el ritmo del cambio social. Se pasó a valorar más la profesionalidad y a depender menos del entusiasmo revolucionario de las masas. Se hizo un uso mayor de los incentivos económicos, en lugar de los ideológicos: los trabajadores más productivos de las comunas podían ganar puntos por el trabajo extra y en las fábricas se podían conseguir aumentos de sueldo, bonificaciones y ascensos, medidas todas ellas que más adelante fueron tildadas de «economicistas». A los agricultores, aunque seguían estando obligados a producir una cantidad fija de cereales para el Estado, se les permitió poseer pequeños huertos y vender en el mercado libre lo que cultivaran en ellos.

China, que ya no podía contar con la URSS en la escena internacional, encauzó las inversiones en 1964 para crear un «Tercer Frente», que fue descrito como «un programa de choque para construir una industria pesada en las provincias del interior, lejos de las zonas costeras y del noreste, vulnerables militarmente».[7] Pese a las turbulencias políticas, esa iniciativa se prolongó hasta 1971 y agravó los daños que ya había causado al medio ambiente la construcción de presas y otros abusos realizados durante el Gran Salto Adelante. Desde el principio, como en el caso de la campaña contra los gorriones, Mao y sus seguidores propugnaron y emprendieron la conquista de la naturaleza.

Después de los grandes esfuerzos y las decepciones del Gran Salto Adelante, se produjo una lógica disminución tanto del ritmo de los cambios como del

fervor revolucionario. Esto alarmó a Mao, que intentó combatir esta tendencia poniendo en marcha un movimiento de educación socialista en 1962 que, sin embargo, tuvo poca repercusión. Además, por aquel entonces se publicaron ataques apenas velados contra el propio Mao. Uno de ellos era la obra teatral histórica *Hai Rui cesado de su cargo*, escrita por el teniente alcalde de Beijing. En esta obra se retrataba de forma amable a un funcionario del siglo XVI (véase el capítulo 8) como un ministro honrado que defendía a los campesinos y al que cesaba un emperador estúpido y autocrático. Había implícita una crítica a la decisión, tomada por el propio Mao en 1959, de cesar al ministro de defensa Peng Dehuai. En noviembre de 1965 la prensa de Shanghai publicó un artículo donde se denunciaba esta obra. Fue así como dio comienzo la Revolución Cultural.

La Gran Revolución Cultural Proletaria: la fase radical, 1966-1969

La Revolución Cultural fue profundamente ideológica y fuertemente política. Era cultural en el sentido más amplio, ya que pretendía remodelar toda la sociedad y cambiar la conciencia del pueblo chino. Sus objetivos eran utópicos y sus resultados fueron catastróficos. Su fuerza motriz fue Mao en persona, que estaba decidido a que la revolución no se desviara hacia un revisionismo de estilo soviético. De ese modo, se empeñó en combatir el resurgimiento de los viejos modelos de arrogancia y ambición profesional de la burocracia, convencido de que era necesario tomar medidas drásticas para impedir la intrusión de nuevos intereses personales en el Estado y en el partido, y ansioso por recuperar el control personal. Mao, por entonces un anciano, no estaba dispuesto a dormirse en los laureles como padre de la revolución. Se implicó personalmente de una forma activa en la Revolución Cultural e hizo gala de su fortaleza física de una forma espectacular recorriendo a nado unos 25 km en el río Yangzi cinco meses antes de cumplir 74 años, en 1966.

Los obstáculos a los que se enfrentaba la Revolución Cultural eran imponentes, ya que afectaba a los intereses de la mayoría de los funcionarios del partido, tanto del centro como de las provincias. Pero entre las ventajas con las que contaba Mao estaba su prestigio sin igual, junto al respaldo del Ejército de Liberación Popular, que, con Lin Biao al mando, insistía en el espíritu revolucionario de estilo guerrillero y fomentaba la solidaridad entre oficiales y soldados restándole importancia al rango. En el verano de 1965, se eliminaron las insignias de rango y los uniformes de los oficiales dejaron de diferenciarse de los de los soldados. Mao y otros líderes también esperaban reducir o, de ser posible, eliminar las distinciones y privilegios jerárquicos en la sociedad en general.

Para lograrlo, era necesario destruir el sistema establecido. Para librar la batalla, se inundó el país de copias de *Citas del presidente Mao*, el omnipresente Libro Rojo que se citaba siempre como la fuente última de autoridad. El propio Mao fue ensalzado como nunca antes. Sus frases e imágenes estaban por todas partes, se colocaron sus obras en los altares familiares, su nombre se oía por doquier, y en algunos pueblos la gente comenzaba las reuniones cogiéndose de la

mano y bailando al ritmo de la canción «La navegación de los mares depende del timonel, hacer la revolución depende del pensamiento de Mao Tse-tung».

La Guardia Roja, formada por jóvenes que en su mayoría habían nacido después de la fundación de la República Popular, era la vanguardia y las tropas de choque de la Revolución Cultural. Mao albergaba la esperanza de que su espíritu juvenil revitalizara la revolución y evitara caer en un cómodo revisionismo. En su opinión, no era suficiente con que esos jóvenes se limitaran a leer obras teóricas e históricas y a cantar canciones revolucionarias. Debían vivir y hacer realmente la revolución, de modo que les forjara su experiencia personal y directa de la misma. Cómo él mismo había dicho, «una revolución no es una cena de gala». No era suficiente con que emprendieran sus propias «largas marchas». La Guardia Roja fue culpable de muchos excesos: organizaron humillaciones públicas de personas importantes, propinaron palizas e hicieron prisioneros, registraron casas y destruyeron libros, obras de arte y cualquier cosa antigua o extranjera. Mucha gente murió apaleada o se suicidó y muchos otros fueron encarcelados o enviados a trabajar al campo. Entre los participantes más entusiastas estaban jóvenes urbanitas de orígenes sociales dudosos empeñados en demostrar su pureza revolucionaria ante los demás y ante sí mismos.

La oposición a la Guardia Roja y a la Revolución Cultural fue considerable. En muchos lugares, las autoridades locales fueron capaces de aprovechar el apoyo popular. Se produjeron disturbios y se libraron batallas campales entre grupos rivales, en las que cada uno de ellos proclamaba representar el pensamiento de Mao. Gran parte de la información sobre estas luchas procede de numerosos carteles escritos con grandes caracteres. El mismo Mao escribió en agosto de 1966 uno de esos carteles: «Bombardeemos la sede».

Muchas sedes del partido fueron atacadas y el partido quedó paralizado. Se obligó a dirigentes del Gobierno, desde Liu Shaoqi hacia abajo, a confesar sus pecados en público y después se les apartó de la vida pública. Se cerraron universidades, se dejaron de publicarse revistas científicas y especializadas (aunque las investigaciones nucleares siguieron su curso), se detuvo la vida intelectual y cultural y hubo disturbios en las ciudades. Sin embargo, Zhou Enlai consiguió mantener en funcionamiento la maquinaria básica del Gobierno y fue capaz de proteger a algunas personas de los ataques. Mientras tanto, la esposa de Mao, Jiang Qing (c. 1914-1991), y su secretario, Chen Boda (1904-1989), se convirtieron en las dirigentes del grupo de la Revolución Cultural.

Los escritores y los artistas fueron víctimas destacadas de la Revolución Cultural, y además se impuso una estricta ortodoxia en otras disciplinas. Jiang Qin, que había sido actriz anteriormente, se dedicó a fomentar las óperas revolucionarias. En lugar de la ópera china tradicional, se ofrecía al público danzas sobre temas como «Somos tan felices porque estamos entregando la cosecha al Estado», o dedicadas a expresar la alegría por la finalización de las obras de una central eléctrica.

La Revolución Cultural atravesó por su fase más radical a comienzos de 1967. A principios de ese año, una dramática serie de acontecimientos en Shanghai condujo al triunfo de un movimiento obrero que logró derrocar al aparato local del partido superando la división entre facciones. En febrero, los trabajadores forma-

ron una comuna popular que sólo duró diecinueve días porque no la apoyó Mao, ya que la consideraba demasiado radical. Él prefirió la creación de «comités revolucionarios» en los cuales el ejército desempeñaba el papel de liderazgo. Con el partido paralizado y el país gravemente dividido, el ejército fue cobrando importancia y se convirtió en la única institución organizada y disciplinada capaz de actuar de forma contundente a escala nacional. Sin embargo, la revolución adquirió una nueva intensidad «ultraizquierdista» antes de llamar al ejército para apaciguar la situación. En el verano de 1967, cientos de miles de personas se manifestaron en Beijing contra Liu Shaoqi y Zhou Enlai. Los radicales incluso ocuparon el Ministerio de Asuntos Exteriores durante dos semanas. Fuera de la capital, el ejército mató a innumerables personas en enfrentamientos con los opositores. Los sucesos más dramáticos ocurrieron en julio, cuando el ejército intervino para reprimir a los insurgentes de Wuhan. También hubo violencia en otros lugares. Finalmente, Mao recurrió al ejército en septiembre para restablecer el orden. La Guardia Roja fue disuelta en julio de 1968.

Los militares desempeñaron un importante papel en los diferentes comités revolucionarios que se crearon para administrar las provincias, las fábricas y las comunas a medida que continuaba la Revolución Cultural, que cada vez se hallaba en mayor medida bajo los auspicios del ejército. La revolución llegó a su fin en 1969. En abril de ese año, un congreso del partido confirmó oficialmente la nueva importancia adquirida por el ejército al promulgar una nueva constitución que nombraba a Lin Biao sucesor de Mao. Un importante criterio oficial para ser aceptado en el partido era los antecedentes de la clase social de la familia. Los «malos elementos», como los descendientes de terratenientes, campesinos ricos, capitalistas y «derechistas», seguían enfrentándose a obstáculos para ascender en sus carreras.

Anteriormente «envió» a los dirigentes del partido y a los intelectuales a trabajar la tierra con los campesinos. En aquel momento abandonaron las ciudades miles de Guardias Rojos para trabajar en el campo. No sólo fue una medida práctica para restablecer el orden, pues también se fundamentaba teóricamente en la «línea de masas», que contenía la convicción de Mao de que el pueblo era una fuente de ideas valiosas y la misión de los líderes consistía en extraer esas ideas de las masas para condensarlas, sistematizarlas y volver a presentarlas a las mismas. La misión de los líderes era aprender humildemente de las masas y también educarlas. La idea era que los líderes se identificaran con la gente corriente, pero la realidad fue que, durante diez años, la mayoría de las personas mejor preparadas y más brillantes de China tuvieron que sufrir penalidades físicas, angustia mental y desesperación. Algunos nunca regresaron a las ciudades y otros nunca recuperaron los años perdidos en los que no pudieron ni educarse ni formarse. China en su totalidad pagó un elevado precio por la pérdida de diez años de avances educativos, intelectuales y tecnológicos.

La Revolución Cultural supuso la reanudación de algunas tendencias del Gran Salto Adelante descartadas a principios de los años sesenta. Se insistió en una política de descentralización económica y autosuficiencia provincial por considerarla coherente con el programa del Tercer Frente, así como con la ideología maoísta. Una vez más, se primó el sentimiento «rojo» por encima de la profe-

sionalidad y los incentivos económicos particulares, y se centró la atención de nuevo en el sector rural, que se benefició de programas que ampliaban la atención médica y la educación. Se establecieron fábricas en las zonas rurales para producir y reparar la maquinaria agrícola, fertilizantes o procesar los productos locales, lo que redujo la diferencia entre el campo y la ciudad. Se experimentó para calcular los puntos de trabajo para las labores agrícolas sobre la base de criterios políticos en lugar de hacerlo en función de la productividad individual. Del mismo modo, se adoptaron medidas en las fábricas de las ciudades para aumentar la participación de los trabajadores en su gestión y programas para reducir las diferencias entre trabajadores y gerentes, y entre trabajo intelectual y manual.

La desaceleración, 1969-1976

Pese a que la Revolución Cultural finalizó oficialmente en 1969, Jiang Qing y sus aliados conservaron el control de los medios de comunicación y de los asuntos culturales. Durante los siguientes siete años, los maoístas radicales siguieron influyendo en la política nacional y obtuvieron algunas victorias. No obstante, se produjo un giro gradual hacia la moderación. El partido fue reestructurado y reaparecieron los dirigentes moderados. El mismo Mao trató de limitar el poder del ejército y se volvió en contra de Lin Biao, cuya caída llegó en otoño de 1971. Supuestamente, Lin trató de salvarse dando un golpe de Estado y, cuando fracasó, trató de huir en un avión que se estrelló en Mongolia.

El destino de Liu Shaoqi y de Lin Biao demostró lo frágil que era la posición de quienes optaban a la sucesión, pero Zhou Enlai, como siempre, estuvo en el bando vencedor. Zhou continuó siendo el primer ministro y, con Mao envejecido, fue más influyente que nunca. El ejército perdió influencia y se adoptó una política económica más moderada. En general, se relajó el énfasis en el fervor revolucionario. Por ejemplo, cuando se reabrieron las universidades por primera vez en 1970, tras una interrupción de cuatro años, la admisión dependía de las recomendación de compañeros de la unidad de trabajo del candidato y la aprobación del comité revolucionario correspondiente, pero en 1972 se volvieron a introducir los criterios académicos de admisión. Aquel año también volvieron a publicarse las primeras revistas científicas, pero haciendo hincapié en las ciencias aplicadas. Se moderaron las muestras de exaltación pública de la figura de Mao e incluso hubo críticas al Libro Rojo, y se instó a los miembros del PCC a estudiar en profundidad las obras marxistas.

En 1973 y 1974 continuaron las denuncias contra Lin Biao, pese a que estaba muerto, en una campaña que lo vinculaba a Confucio. Ambos fueron calificados de «estafadores políticos» y siniestros reaccionarios. Se presentó a Confucio como el representante de una clase de esclavistas en decadencia y se acusó a Lin Biao de pretender restablecer el capitalismo, y a ambos de esforzarse en reinstaurar un sistema caduco. La campaña contra Confucio y Lin Biao fue una manifestación de la constante influencia de los ataques de los líderes de la Revolución Cultural contra el pasado, pero el antiguo filósofo y el general moderno forma-

Ilustración 14.3. ***Repudio de Lin Biao y Confucio*, Yang Zhixian. Como muchas pinturas de campesinos, el cuadro emplea colores vivos. Pintura de campesinos expuesta en Beijing en 1973. (En *Peasant Paintings from Huhsien County*, editado por la Sección de Colecciones de Bellas Artes de los Grupos Culturales del Consejo de Estado de la República Popular China [Beijing, 1974]).**

ban una extraña pareja y muy probablemente Confucio en realidad representaba a Zhou Enlai. La política y los principios de la época aparecen representados en la ilustración 14.3. La consigna que se extiende sobre la entrada y la domina reza: «Los obreros, los campesinos y los soldados son la principal fuerza que critica a Lin y a Confucio». Tras aparcar sus bicicletas y sus pequeños tractores junto a la puerta, la gente entra en el recinto para leer los carteles que explican la acusación contra los dos villanos mientras en los altavoces, en lo alto de los pos-

Ilustración 14.4. ***Wo shi haiyan*** **(*Soy una gaviota*), Pan Jianjun (diseñador/artista), c. 1973. Cartel chino que muestra a una fuerte y exuberante mujer desafiando a los elementos para llevar la modernidad al campo (Fotografía © Stefan R. Landsberger. [Chinese Propaganda Poster Pages, exposición online, http://www.iisg.nl~landsberger]).**

tes, como en todas partes, resuenan los comunicados, las consignas y la música revolucionaria.

La mayoría de las pinturas de campesinos no formaba parte de campañas políticas explícitas, sino que su propósito era celebrar la vida y el trabajo rural. Sus equivalentes urbanos mostraban a los obreros trabajando en las fábricas. Muchas mostraban a mujeres en el trabajo, ya que China estaba decidida a lograr la igualdad plena entre hombres y mujeres (véase la ilustración 14.4). En China, como en la Unión Soviética, los retos y los triunfos de una sociedad socialista eran los principales temas del arte y la literatura, retratados con un estilo denominado «realismo socialista», aunque su intención era inspirar, no reflejar la vida.

Las pinturas de campesinos y las pinturas del «realismo social» representan una ruptura con los antiguos estilos pictóricos, aunque otros artistas pintaron temas nuevos de una forma tradicional (véase la ilustración 14.1) o colocaron motivos modernos en un escenario esencialmente tradicional representado de una forma también tradicional, como en *Oda a Yan'an*, de Qian Songyan, un home-

Ilustración 14.5. ***Oda a Yan'an*, Qian Songyan (1898-1985). Una pagoda y una estación de transmisiones frente a frente en un espacio definido, como en los paisajes tradicionales, por la niebla y las nubes, que apenas dejan entrever las entradas a las famosas cuevas de Yan'an (Colección de Conrad Schirokauer. Fotografía © Lore Schirokauer).**

naje al lugar donde se forjó la victoria del Partido Comunista Chino y donde supuestamente reinaba el espíritu revolucionario (véase la ilustración 14.5).

Durante las décadas de 1960 y 1970, se siguió animando a los obreros y a los campesinos a participar en la creación de arte. Hubo iniciativas para realizar obras escritas y pictóricas colectivas. Otro plan fue conceder a los escritores a tiempo parcial un día libre en sus trabajos en las fábricas para que lo dedicaran a escribir. Se «enviaba» a los escritores de forma periódica a una fábrica o una comuna para que no perdieran el contacto con el pueblo. Era habitual que pidieran al pueblo que criticara su obra y respondieran a sus sugerencias introduciendo cambios. Por ejemplo, antes de la publicación de *La senda de oro* (1972) se enviaron doscientas copias a comunas y fábricas para someterla a la crítica. Esta novela de Hao Ran (Liang Jinguang, 1932-), de la que se vendieron cuatro millones de ejemplares, trataba del cambio de la agricultura individual a la formación

de equipos de ayuda mutua. En todas las artes se repetía una y otra vez los mismos temas: los ideales y las luchas de la revolución, la sabiduría de Mao, el heroísmo de los soldados, el triunfo de la virtud socialista sobre el egoísmo, y la gloria del trabajo.

Durante la Revolución Cultural y posteriormente, las relaciones de China con la Unión Soviética continuaron siendo tensas, pese a que ambos países apoyaban a Vietnam del Norte en su guerra contra el régimen de Saigon y contra Estados Unidos. La preocupación por las intenciones de los soviéticos aumentó hasta convertirse en alarma cuando la URSS invadió Checoslovaquia en 1968 y el secretario del Partido, Leonid Brezhnev, anunció que la URSS tenía derecho a intervenir en los países socialistas, a los que sólo reconocía una «soberanía limitada».

El miedo a un ataque nuclear soviético, el despliegue real de tropas a lo largo de la extensa frontera sino-soviética y los enfrentamientos armados en Manchuria indujeron a China a tratar de ampliar los contactos diplomáticos con Estados Unidos. Aunque había personal chino ayudando a los vietnamitas del norte, no se repitió la experiencia de Corea. El territorio chino no estaba amenazado ni hubo una intervención masiva de tropas chinas. Mientras tanto, se mantuvo abierto un canal de comunicación con Estados Unidos mediante reuniones periódicas de los embajadores de ambos países, primero en Ginebra y después en Varsovia. La caída de Lin Biao y el aumento del poder de Zhou Enlai aumentaron las posibilidades de mejorar las relaciones entre China y Estados Unidos.

Un factor que ayudó a ello en el lado estadounidense fue la intención del presidente Nixon, elegido en 1968, de retirar a Estados Unidos de la guerra de Vietnam. Mientras China y Estados Unidos estuvieran en bandos opuestos en una guerra que se libraba con gran intensidad y amenazaba con agravarse aún más, resultaba sumamente improbable la mejora significativa de las relaciones sino-estadounidenses.

No obstante, la existencia de un diálogo de alto nivel entre China y Estados Unidos no dependía exclusivamente de que finalizara la guerra, sino que bastaba con un giro hacia la paz. En 1971 ambos bandos estaban dispuestos a conversar. Un nuevo acercamiento a China fue el resultado lógico del concepto de Kissinger y Nixon del equilibrio de poder en la política internacional. Los chinos eran receptivos a esa idea. El acercamiento sino-estadounidense comenzó de forma informal cuando China invitó a un equipo de ping-pong estadounidense, a cuyos miembros recibió personalmente Zhou Enlai. Después llegó la visita del presidente Nixon a Beijing en febrero de 1972 y el Comunicado de Shanghai, que preveía una normalización parcial y allanaba el camino para la reanudación de relaciones diplomáticas oficiales plenas en 1979. En 1971, antes incluso de la visita de Nixon, las Naciones Unidas aprobaron la admisión de la República Popular en lugar de los nacionalistas, y la nueva postura de Estados Unidos eliminó el último obstáculo para su reconocimiento por parte de la mayoría de los países.

Dos muertes dominaron las noticas en 1976. Cuando Zhou murió en enero de ese año, sus enemigos prohibieron el duelo público, pero no lograron impedir una concentración masiva en el Monumento a los Mártires de la plaza de Tian'anmen, en Beijing, el Día de los Difuntos de China, en abril. Esa muestra de reverencia

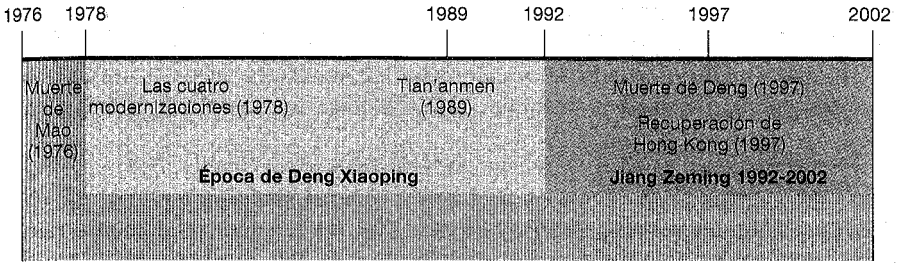
hacia el fallecido primer ministro equivalía a un rechazo a la Revolución Cultural. Mao, anciano y enfermo, todavía tuvo la autoridad suficiente para nombrar a Hua Guofeng (1920-2008) sucesor de Zhou.

Hua tuvo que demostrar pronto sus aptitudes administrativas, ya que el peor terremoto que había sacudido China en cuatro siglos arrasó en el mes de julio Tangshan, una ciudad industrial y minera situada a 160 km de Beijing. En la antigua China, la población habría interpretado aquello como una señal de futuras conmociones y habría acertado, porque el 9 de septiembre murió Mao. Mao, artífice de la victoria del PCC, presidió los triunfos de la revolución, pero también fue responsable de sus fracasos y de sufrimientos, penurias y muertes innecesarias. Su muerte supuso el final de una época.

Notas

1. Warren I. Cohen, ed., *New Frontiers in American-East Asian Relations* (Nueva York, Columbia Univ. Press, 1983), p. 144.
2. Citado en Merle Goldman, *Literary Dissent in Communist China* (Cambridge, Harvard Univ. Press, 1967), p. 192.
3. Citado en Goldman, p. 193.
4. Hsu Kai-yu, *The Chinese Literary Scene–A Writer's Visit to the People's Republic* (Nueva York, Vintage Books, Random House, 1975), p. 227.
5. Julia F. Andrews, «The Victory of Socialist Realism: Oil Painting and the New Guohua», en Julia F. Andrews y Kuyi Shen, eds., *A Century in Crisis: Modernity and Tradition in the Art of Twentieth-Century China* (Nueva York, Guggenheim Museum, 1998), p. 230.
6. Julia F. Andrews, *Painters and Politics in the People's Republic of China, 1949-1979* (Berkeley, Univ. of California Press, 1994), p. 303.
7. William A. Joseph, Christine P.W. Wong y David Zweig, *New Perspectives on the Cultural Revolution* (Cambridge, The Council on East Asian Studies/Harvard University, 1991), «Introducción», p. 2.

15
El mundo chino después de Mao



Tras la muerte de Mao Zedong, China se embarcó en un profundo cambio de rumbo. Revocó muchas políticas del anterior cuarto de siglo y adoptó nuevas medidas muy alejadas tanto de Mao como de sus adversarios más convencionales. La economía cambió de forma espectacular y, en el año 2000, China era el país con el crecimiento más rápido del mundo, lo que generó nuevos problemas y oportunidades, incluidos más de cien millones de trabajadores emigrantes, lo que suponía una ventaja para los empresarios, pero también una posible carga para el Estado y la sociedad. Muchos trabajadores desempleados regresaron a sus pueblos y dos terceras partes de la población china sigue viviendo en el campo, pero se calcula que unos 150 millones han emigrado a las ciudades y todo apunta a que se ha convertido en un fenómeno permanente.

El cambio afectó a todos los ámbitos de la vida, pero de diferente manera y a una velocidad variable. Los cambios en el arte y en la vida intelectual fueron los más intensos, mientras que la política y las instituciones quedaron rezagadas.

También cambiaron las relaciones exteriores de China, tanto con Asia oriental como con el resto del mundo. Un factor que al principio incitó a los dirigentes de China a adoptar nuevas políticas fue el reconocimiento de que se había quedado muy retrasada, económica y tecnológicamente, con respecto a los espectaculares logros del resto de Asia oriental. Esto no sólo incluía a Japón y a Corea, sino también a Hong Kong –que fue devuelta a China en 1997– y especialmente a Taiwan, cuyo siglo XX ha sido tan diferente del de la China continental que es necesario abordarlo por separado.

Deng Xiaoping y las cuatro modernizaciones

Después de un período lleno de adversidades (1977-1978), quedó patente que el verdadero sucesor de Mao no sería Hua Guofeng, a quien él mismo designó, sino Deng Xiaoping (1904-1997). Deng era un veterano del partido que durante la Revolución Cultural fue destituido de su cargo y criticado por «seguir la senda capitalista» como ningún otro salvo Liu Shaoqi. Pero poco después, Deng contó con el respaldo de Zhou Enlai. En julio de 1977 fue nombrado viceprimer ministro y a partir de 1978 se convirtió claramente en la figura política más poderosa de China. Se culpó de todos los males de la Revolución Cultural a la «banda de los cuatro» encabezada por Jiang Qing, la viuda de Mao, que insistió en vano que se limitaba a ejecutar las órdenes de Mao. En noviembre de 1980, el nuevo Gobierno encabezado por Deng se sintió lo bastante seguro como para juzgar a la banda de los cuatro y emitir el juicio por televisión. En enero de 1981, Jiang Qing y otro dirigente fueron condenados a muerte. La sentencia fue suspendida y más tarde conmutada por cadena perpetua. Hua Guofeng cayó pronto en el ostracismo político.

El programa de Deng se resumía bajo el lema «las cuatro modernizaciones», que presentó por primera vez Zhou Enlai en 1975. Centrado en la agricultura, la industria, la ciencia y la defensa, el objetivo era convertir China en un Estado industrial moderno. Durante los años transcurridos desde 1952 hubo un considerable crecimiento económico, pero China continuaba siendo un país subdesarrollado. Además, la Revolución Cultural frenó temporalmente el progreso educativo y tecnológico. Ahora, con Deng, se volvía a recompensar el mérito, no la virtud revolucionaria, se fomentaba el profesionalismo y la iniciativa individual y se permitía un margen de maniobra mayor a las fuerzas del mercado.

Se produjeron cambios drásticos en el campo cuando se emprendió la descolectivización de la agricultura. En 1982, las comunas perdieron su autoridad social y política, y se redujo su poder económico. Gracias al «sistema de responsabilidad», los agricultores recibieron tierras con un contrato donde se estipulaba que debían producir una cantidad fija de grano y recuperaron el derecho a decidir cómo hacerlo y cómo vender los excedentes de producción en el mercado libre. La cantidad de tierra asignada a una familia dependía del número de miembros de la misma, una disposición que parecía nueva pero en realidad se asemejaba a la reforma agraria de 1951 y al «sistema equitativo de reparto de tierras», promulgado en 486 pero eliminado en el siglo VIII. Poco a poco se fueron suavizando las restricciones sobre la actividad comercial y los agricultores emprendedores tuvieron un éxito notable.

Hubo cambios parecidos en la industria ligera y en el comercio, pero a un ritmo más lento. Se esperaba que las empresas estatales justificaran su existencia generando beneficios, disminuyeron las regulaciones estatales y se permitió a los particulares abrir restaurantes y talleres. Gracias a una nueva política de puertas abiertas, se dio la bienvenida a las empresas extranjeras y se crearon zonas económicas especiales donde se fomentaba la inversión extranjera. Al mismo tiempo, el perfil urbano de Beijing, primero, después de Shanghai y, más recientemente, incluso de ciudades del interior, se transformó gracias a la pre-

sencia de rascacielos, entre ellos hoteles de lujo internacionales donde los viajeros acaudalados podían apreciar China en medio del lujo y a una aséptica distancia.

Mao Zedong consideró en algún momento que la enorme población de China suponía una ventaja, pero antes de su muerte quedó claro que a China le aguardaba un sombrío futuro si la población seguía creciendo sin freno. A principios de la década de 1970, China adoptó un enérgico programa de control de la natalidad. A pesar de ello, la población siguió creciendo y alcanzó los mil millones de habitantes en 1982. En las ciudades, la tasa de natalidad disminuyó antes de que la fuerte presión garantizase que la ley de un hijo por pareja se cumpliera casi totalmente. Pero no ocurrió lo mismo en el campo, donde, a falta de una red de protección pública, todavía se considera a los hijos un recurso valioso para la familia por buenas razones.

La industrialización y el crecimiento demográfico supusieron una carga aún mayor para el medio ambiente del país, que ya sufría unas presiones enormes. Volveremos a ocuparnos de ello cuando estudiemos los años noventa, pero cabe señalar que la contaminación del aire y del agua aumentaron y que la erosión del suelo convirtió al río Yangzi en un segundo río Amarillo. A mediados de la década de 1980, la pérdida anual de más de 5.000 millones de toneladas de mantillo privó a China de una cantidad de nutrientes mayor de la que podía producir toda su industria de fertilizantes sintéticos. Una respuesta positiva fueron los grandes programas de reforestación, pero, por lo general, la degradación del medio ambiente no hizo más que acelerarse. La Constitución de 1982 contemplaba la obligación del Estado de proteger el medio ambiente y se promulgaron varias leyes a este respecto, pero la ecología no figuraba entre las cuatro modernizaciones.

Varios dirigentes del partido, la mayoría veteranos, pusieron desde un principio objeciones al ritmo de las reformas, pero también se alzaron voces en el extremo opuesto del espectro político que pedían una liberalización más rápida. Estas voces se pusieron de manifiesto en los carteles del «muro de la democracia» de Beijing, donde la población pudo expresar libremente sus ideas durante un tiempo. Entre ellos destacó especialmente un cartel que colocó en diciembre de 1978 Wei Jingsheng (1949-), un joven electricista que estuvo cuatro años en el ejército. En su cartel, Wei pedía la democracia como una quinta modernización absolutamente necesaria para conseguir las otras cuatro.

Aquello ya fue demasiado para Deng y los dirigentes políticos, que suprimieron el muro. Wei fue detenido en mayo de 1979 y posteriormente le condenaron a quince años de cárcel. En lugar de una quinta modernización, Deng anunció en marzo de 1979 que los «cuatro principios cardinales» serían las directrices para el futuro.

Los cuatro principios cardinales

Los cuatro principios consistían en «el camino socialista», «la dictadura del proletariado», «la dirección del Partico Comunista Chino (PCC)» y «el marxis-

mo-leninismo y el pensamiento de Mao Zedong». Tanto en la teoría como en la práctica, los cuatro principios resultaban bastante ambiguos. En 1981 se adoptó como política oficial el «socialismo con características chinas», por lo que era evidente que la consecución de la utopía igualitaria quedaba relegada a un futuro lejano. El «camino socialista» iba a ser largo y se consideraba que China sólo se hallaba en la «etapa inicial del socialismo», como dijo el secretario general Zhao Ziyang (1919-2005) en el Decimotercer Congreso del Partido celebrado en 1987. Ese mismo año, el alcalde de Shenyang declaró: «Conceptos como bancarrota, arrendamiento y accionariado dejan de ser capitalistas cuando se utilizan para promover el desarrollo de la economía socialista china».[1]

Los dirigentes se tomaron el «liderazgo del partido comunista» más en serio que los demás principios cardinales y no toleraron ningún desafío a la supremacía política del partido, que equiparaban con «la dictadura del proletariado», la denominación marxista ortodoxa de la etapa intermedia entre la revolución y la desaparición del Estado momento en el cual culminaría el verdadero comunismo.

El significado del «marxismo-leninismo y el pensamiento de Mao Zedong» era más problemático. Los partidarios decimonónicos del autofortalecimiento creían firmemente en los objetivos confucianos que esperaban alcanzar con medios novedosos y extranjeros, pero los nuevos dirigentes de China no transmitían una convicción tan profunda. Aparentemente para muchos la ideología oficial era poco más que retórica, mientras que la acumulación y el disfrute de la riqueza personal se convertía en la principal prioridad. El aspecto de China cambió cuando los carteles y las consignas revolucionarias dieron paso a la publicidad en vallas y en los medios de comunicación, y aunque al principio resultaba burda, después «se transformó gradualmente en imitaciones poco originales de los modelos de Hong Kong, Taiwan y Japón». Geremie R. Barmé prosigue señalando que «el mundo que representaba aquella publicidad era un mundo separado casi por completo del panorama político construido por el partido». En referencia a la imagen que proyectaba el consumismo internacional y en contraposición a la condena de Marx a la religión, concluye: «A principios de los años noventa, esta imagen del paraíso del consumidor, en lugar de la religión oficial del marxismo-leninismo y el pensamiento de Mao, se convirtió en el auténtico opio de las masas».[2]

La vida intelectual y el arte en la década de 1980

Fue una época apasionante, con un estimulante aluvión de nuevas ideas, formas y estilos. El período comenzó con la «literatura y el arte de cicatrices», cuando los artistas y escritores plasmaron sus sufrimientos durante la Revolución Cultural. Después llegó una «búsqueda de las raíces», que no sólo se reflejaba en la literatura, sino también en películas como *Tierra amarilla*, dirigida por Chen Kaige (1952-), quien junto con su compañero de la «quinta generación», el director Zhang Yimou (1952-), consiguió que se elogiara internacionalmente el cine chino. Uno de los muchos escritores que expresaron sentimientos parecidos fue Mo Yan (Guan Moye, 1956-), cuya obra *Las baladas del ajo* describe con una

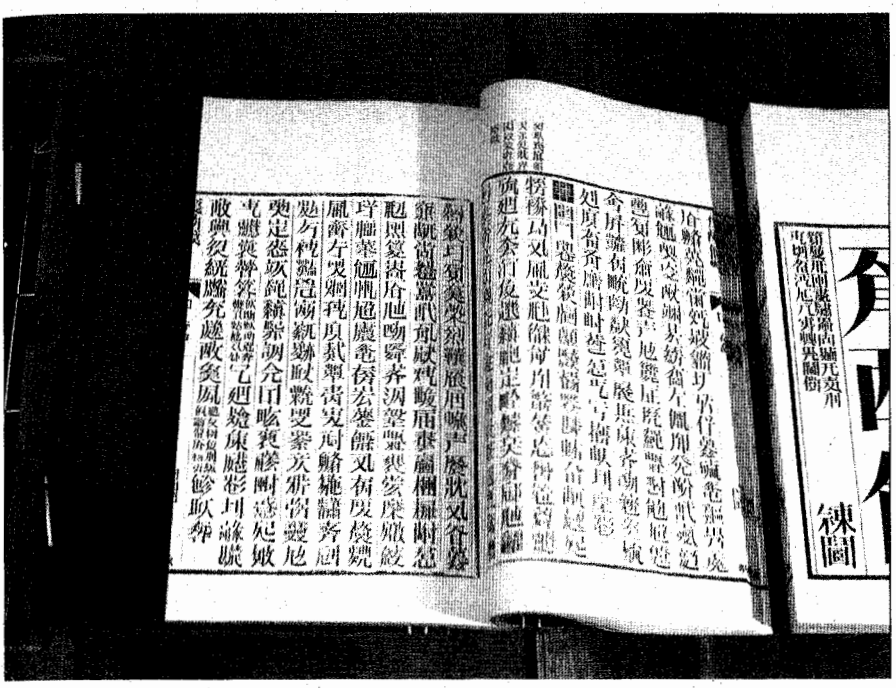


Ilustración 15.1. Detalle de caracteres sin sentido en las páginas impresas de los volúmenes de *El libro del cielo* (1987-1991), de Xu Bing. Instalación mixta: los libros escritos a mano, y los pergaminos de las paredes y del techo, contienen bloques de letras intencionadamente falsas. A primera vista, la escritura parece china, ya que los caracteres están compuestos de elementos de la escritura tradicional, sin embargo son caracteres carentes de sentido inventados por el artista (© 1991 Xu Bing. Reproducido con permiso del artista).

enorme compasión humana la amarga vida de los campesinos que sufrieron por culpa de los arrogantes dirigentes del partido. También escribió *Sorgo rojo*, en la que los villanos son los soldados japoneses que ocuparon China durante la segunda guerra mundial. Zhang Yimou filmó la adaptación cinematográfica, que conmocionó al público chino y ganó el premio a la mejor película en el Festival de Berlín de 1988.

Algunos escritores trataron temas más psicológicos o sobre la interacción de los sentimientos humanos y realizaron experimentos estilísticos como la técnica del flujo de la conciencia utilizada por Wang Meng (1934-), ministro de Cultura entre 1987 y 1989. Otros se decantaron por el realismo mágico de Gabriel García Márquez. Mientras tanto, los intelectuales chinos de todos los ámbitos volvieron a incorporarse a la comunidad intelectual internacional y acometieron una reevaluación de su propio pasado. Los intelectuales extranjeros también fueron bienvenidos, por ejemplo en los congresos sobre Confucio y Zhu Xi (1987) celebra-

dos en las provincias natales de los filósofos (Shandong y Fujian, respectivamente). Se restauraron templos y monumentos, así como mezquitas e iglesias. Las óperas revolucionarias de Jiang Qing desaparecieron de la escena y se invitó a Arthur Miller para que ayudara a preparar una representación de *Muerte de un viajante* (1985).

El público chino también tuvo la oportunidad de contemplar por primera vez la obra de artistas modernos, desde Picasso hasta Jackson Pollock. Mientras los miembros de la Escuela de Poesía Oscura expresaban su alienación en verso, los pintores vanguardistas representaban figuras sin rostro en espacios vacíos y yermos. Algunos resueltos inconformistas, como el grupo Dada de Xiamen, la ciudad más grande de Fujian, aspiraban a romper todos los moldes. Al igual que los dadaístas originales en la Europa de entreguerras, se burlaban de toda forma de arte. Proclamaban el fin del arte y concluyeron su exposición de 1986 prendiendo fuego a todas las obras expuestas, incluidos los marcos. Un espíritu afín era Xu Bing (1955-), que dedicó tres años de duro trabajo a la escritura de *El libro del cielo*, una obra que no se puede leer, desafiando así al espectador para que reflexione sobre la naturaleza de la escritura, el lenguaje, el arte y la vida en un mundo posmoderno (ilustración 15.1).

El espíritu iconoclasta y rebelde no era exclusivo de la alta cultura. Numerosos fenómenos de la cultura popular occidental suscitaron interés en China, donde las canciones pop japonesas y taiwanesas se hicieron sumamente populares y el rock and roll tenía un público entusiasta. A mediados de la década de 1980, el beijinés Cui Jian (1961-), «el John Lennon de China»[3], creó una banda de rock cuyos discos fueron superventas, lo que consternó y desconcertó enormemente a la clase dirigente.

Pese a que la música ruidosa y los textos críticos siguieron hallando un público receptivo entre los estudiantes y los intelectuales, al régimen, dirigido por Deng, le preocupaba que la situación se descontrolara, aunque durante unos diez años se abstuvo de adoptar medidas represivas que pudieran enemistar a los intelectuales, cuya colaboración necesitaba para la modernización. De ese modo, las campañas contra la «contaminación cultural» (1983) y el «liberalismo burgués» (1987) fueron relativamente moderadas.

No obstante, las presiones a favor del cambio aumentaron. Un defensor explícito del aperturismo en el Gobierno, de la libertad de expresión y del pluralismo político fue Fang Lizhi (1936-1986), astrofísico, miembro del partido y vicerrector universitario, que animó a sus estudiantes a pedir verdaderas elecciones en Anhui, donde estaba su universidad. El movimiento se extendió fuera de Anhui. En diciembre, unos treinta mil estudiantes se manifestaron en Shanghai y hubo más protestas en Tianjin, Nanjing y Beijing. Como respuesta, el Gobierno expulsó a Fang de su trabajo y del PCC. Además, envió a más de un millón de estudiantes a pasar las siguientes vacaciones de verano en el campo.

Durante unos diez años, Deng orquestó con éxito el ritmo del cambio, y en 1987 tuvo la satisfacción de ver cómo el Decimotercer Congreso del Partido ratificaba la orientación general de sus políticas, incluida la primacía del desarrollo económico. Este congreso también supuso el retiro de un número considerable de miembros de la vieja guardia, a quienes por lo general sustituyeron otros más pre-

dispuestos a «buscar la verdad en los hechos», una expresión incluida en la *Historia de los Han* (*Hanshu*, siglo I), de la que se apropió Mao y que Deng utilizó como lema. Para entonces Deng se sentía lo bastante seguro para dimitir como viceprimer ministro, aunque cabe señalar que conservó la presidencia de la Comisión Militar durante dos años más.

Tian'anmen

La política de represión moderada de las demandas de democracia y respeto a los derechos humanos no logró desalentar el activismo estudiantil ni acallar las demandas de los estudiantes de mayor libertad de expresión y de prensa, el final del favoritismo y de la corrupción gubernamentales, el derecho a formar sus propias organizaciones y el del pueblo a tener un poder de decisión mayor en el Gobierno. En la primavera de 1989 los estudiantes cogieron desprevenido al Gobierno cuando se manifestaron, boicotearon las clases, organizaron sentadas y ocuparon la enorme plaza de Tian'anmen, en Beijing, decididos a ser escuchados.

Se acercaba el septuagésimo aniversario del Movimiento del Cuatro de Mayo y tanto los estudiantes como las autoridades eran conscientes del significado histórico de la ocasión, como lo era la prensa, que en aquel momento incluía la televisión internacional, además de los medios escritos. Las marchas y manifestaciones del 4 de mayo dieron fuerza al movimiento, pero no resolvieron nada. El 13 de mayo, dos días antes de la visita de Estado del presidente Mijail Gorbachov, más de doscientos estudiantes iniciaron una huelga de hambre que apoyaron miles de ciudadanos de Beijing. Cuando llegó Gorbachov, el Gobierno tuvo que modificar el itinerario y evitar Tian'anmen. El 16 de mayo, el número de personas en huelga de hambre aumentó a más de tres mil. Mientras tanto, a medida que el movimiento cobraba impulso, los estudiantes de otras muchas ciudades se manifestaron para apoyarlo. Lo que resultaba más alarmante para el Gobierno era que cada vez participaban más personas corrientes, incluidos los obreros de las fábricas.

La oposición dentro del Gobierno impidió llegar siquiera a un mínimo acuerdo con los estudiantes, que no estaban bien organizados y no hablaban con una sola voz. Cuando Deng Xiaoping impuso su autoridad, salieron perdiendo los moderados del Gobierno, incluido el secretario general Zhao. El 20 de mayo se declaró la ley marcial y enviaron 250.000 soldados a Beijing, donde fueron recibidos con barricadas y manifestaciones. El 29 de mayo, los estudiantes radicales erigieron, como muestra de determinación, una gran estatua de la Diosa de la Democracia alzando la antorcha de la libertad como símbolo de su movimiento (véase la ilustración 15.2). El «Rock de la Larga Marcha», de Cui Jian, era su himno oficioso.

El final llegó a primera hora del 4 de junio cuando, poco después de la medianoche, varias columnas de carros de combate y blindados penetraron en la ciudad y en Tian'anmen, aplastando barreras y disparando contra cualquiera que encontraran en su camino. La violencia se recrudeció después de que los soldados des-

Ilustración 15.2. ***Diosa de la democracia*, plaza de Tian'anmen, Beijing, 30 de mayo de 1989. Los estudiantes radicales erigieron una estatua a la democracia y los tanques y los soldados la destruyeron seis días después durante su violento asalto a la plaza (© Peter Tunley/Corbis [TL009252]).**

truyeron el campamento de los estudiantes y la estatua de la plaza. Muchos estudiantes y civiles fueron abatidos a tiros y también murieron algunos soldados. Los hospitales de Beijing se vieron desbordados por el número de víctimas de la matanza y las autoridades prohibieron a muchos de ellos que trataran a los heridos civiles. Ni ellos ni nadie más pudieron elaborar estadísticas sobre las cifras de muertos y heridos.

A la represión militar le siguieron las detenciones, y en algunos casos ejecuciones, de los líderes estudiantiles de la capital y de otros lugares. Otros lograron escapar y exiliarse en Occidente, donde algunos siguieron ejerciendo su liderazgo en una comunidad política e intelectual desunida y conflictiva. Fang Lizhi también halló la libertad en el extranjero. En 1997, tras un segundo encarcelamiento, Wei Jingsheng también encontró refugio fuera del país. Después de 1989, algunas voces chinas de muchos lugares del mundo propusieron alternativas a la ideología y a las políticas que pregonaba Beijing. En los años ochenta, el uso de los teléfonos, las fotocopiadoras y los faxes ayudó a socavar el monopolio de la información que detentaba el Gobierno, que resultó aún más difícil de mantener con la propagación a finales de siglo del correo electrónico, los teléfonos móviles e internet. La credibilidad del Gobierno ya no dependía de la vieja ideología, sino de sus logros, especialmente de los económicos.

Una consecuencia inmediata de Tian'anmen fue el cese y el arresto domiciliario del principal protegido de Deng, el secretario general Zhao Ziyang. Ocupó su lugar Jiang Zemin (1926-). En 1992, un octogenario Deng realizó una espectacular gira por el sur en la que anunció su intención de seguir adelante con su política económica pragmática. Tras aquel viaje, Deng pasó a un segundo plano, aunque se le seguía considerando el dirigente supremo de China, lo que permitió a Jiang consolidarse y garantizar una transición tranquila tras la muerte de Deng en 1997.

En esencia, Jiang continuó las políticas de liberalización económica de Deng sin suavizar el control por parte del PCC sobre la política y el debate público. El liberalismo económico, sin un relajamiento del control político, se convirtió en el sello distintivo del gobierno y del legado de Jiang. Una muestra de esa doble política fue el discurso que pronunció el 1 de julio de 2001, en el que declaró que el Partido Comunista debía acoger a los capitalistas, y el posterior cierre de una publicación llamada *La búsqueda de la verdad* por criticar ese extraordinario desvío de la práctica marxista. Jiang redefinió el papel del partido y lo caracterizó como representante de «las fuerzas productivas avanzadas, la cultura china avanzada y los intereses fundamentales de la mayoría».[4]

Esas «tres representaciones» fueron presentadas como importantes contribuciones teóricas y se consideraron un intento de Jiang de granjearse una reputación como pensador antes de renunciar al cargo de secretario general del PCC en noviembre de 2002. No obstante, conservó el puesto de presidente de la Comisión Militar sin dar la menor señal en público de que fuera a renunciar a esa importante posición en otoño de 2004. Además, el hecho de que nombrara muchos de sus protegidos para ocupar cargos de responsabilidad indicaba su deseo de seguir siendo el líder supremo del país, como lo fue Deng Xiaoping tras su «retiro». Mientras tanto, el historial del nuevo secretario general, Hu Jintao (1942-) contenía antecedentes que podían alentar tanto a los partidarios de la línea dura como a los reformistas, y un titular de *The New York Times* anunció: «El nuevo dirigente de China promete no romper los vínculos con Jiang».[5] En otoño de 2004, China llevó a cabo una transición política sin contratiempos y con la continuidad de sus políticas básicas.

Representara a quien representara, el PCC aún controlaba el Estado pero, como éste ya no «dirigía» la economía, la relación entre el Estado, la economía y la sociedad cambió. El rumbo del cambio económico continuó siendo en gran medida el mismo de antes, aunque hubo momentos de pausa y vacilación. Bajo la dirección del primer ministro Zhu Rongji (1928-), ingeniero de formación como Jiang y ex alcalde de Shanghai, la economía capeó los temporales de la inflación, que alcanzó máximos en 1988 y en 1995, el Gobierno siguió fomentando la inversión extranjera y el comercio exterior y negoció su incorporación a la Organización Mundial del Comercio en 2001.

Hasta entonces la población urbana dependía de su unidad de trabajo para obtenerlo todo, desde la vivienda hasta el ocio, pero esos servicios se privatizaron y, como consecuencia de ello, en Shanghai y en otras ciudades orientales se abrie-

ron cientos de tiendas, miles de restaurantes competían entre sí y la publicidad incitaba a «comprar una casa y convertirse en jefe».[6] Prosperó el sector privado y con el boom se construyeron nuevas ciudades, pero no todo el mundo logró ser jefe.

Durante los primeros años del nuevo siglo, el auge económico adquirió nuevas proporciones. En el extranjero, convirtió a China en un factor importante para determinar los precios mundiales de las productos, mientras que en el interior del país se obtuvo cierto éxito aplicando políticas bancarias y de otro tipo cuyo objetivo era garantizar un «aterrizaje» suave que evitara una quiebra traumática.

Durante el período de Jiang y Hu, el Gobierno redujo el tamaño del sector público y anunció su decisión de continuar haciéndolo porque esas empresas eran ineficaces, perdían dinero a menudo, consumían fondos y debilitaban a los bancos estatales de los que dependían. Sin embargo, el Gobierno debía actuar de forma gradual, debido a la amenaza de agitación social representada por los trabajadores privados de la seguridad de sus «cuencos de arroz de hierro». El mercado laboral estaba saturado por unos sesenta millones de campesinos que emigraban cada año desde sus pueblos en busca de mejores salarios. El desempleo rural y urbano generó una «población flotante» que acudió a las principales ciudades de China en busca de trabajo.

En el campo, los agricultores consiguieron contratos de arrendamiento de sus tierras más largos, aunque seguían estando obligados a vender una cuota de la cosecha al Estado, que deseaba mantener la autosuficiencia en los cereales. Al mismo tiempo, muchos campesinos empezaron a participar en la industria rural, que llegó a representar el 60 por ciento de la producción industrial de China pero no resolvió el problema de la pobreza rural. Al igual que las autoridades de otros Gobiernos de la época, las de la RPC aceptaron que la creciente disparidad de ingresos era el precio a pagar por el crecimiento económico.

Del mismo modo, siguiendo las tendencias mundiales, China avanzó por el camino de la economía de mercado, pero las señales políticas y económicas que enviaba el Gobierno a menudo eran contradictorias. Los elevados impuestos, la confiscación de tierras, los funcionarios autocráticos y corruptos y/o la grave contaminación del agua dieron pie a peticiones –70.000 en 1995– y manifestaciones de los campesinos, algunas de ellas multitudinarias y violentas. Una respuesta fue la decisión de celebrar elecciones en los pueblos «como válvula de escape para permitir a los campesinos expresar su insatisfacción». Jean C. Oi señala, además, que las diferentes circunscripciones electorales y objetivos hicieron de China «un país plagado de contradicciones políticas».[7]

El que la nueva relación entre el Estado y la sociedad es inestable y difícil de definir queda patente en la proliferación de etiquetas propuestas por los especialistas occidentales, entre las que se incluyen, aunque no son en absoluto las únicas, «capitalismo con características chinas», «socialismo de capital», «corporativismo estatal socialista», «clientelismo simbiótico», «leninismo confuciano» y «burocracia empresarial». La proliferación de términos es un síntoma de lo inadecuadas que son las categorías tradicionales y de lo difuso que resulta el límite entre el Estado y la sociedad. También es un reflejo de la diversidad de relaciones entre el Estado y la sociedad que existe en China. Una de las razones es que

la iniciativa pasó a estar, en gran medida, en manos locales, sobre todo a nivel de distrito y comarca. Emulando la predilección por el número cuatro de la época posterior a Mao, Richard Baum y Alexei Shevchenko describen a los Gobiernos locales como «empresarios, protectores, depredadores y promotores». Una de sus principales conclusiones es que la situación «no presagia ni la continua fortaleza del partido-Estado central ni la aparición de una sociedad civil plural, sino la proliferación de imperios económicos locales semiautónomos –y potencialmente corruptos–».[8]

La posibilidad de corrupción es una realidad en lo que Lionel M. Jensen ha denominado con acierto «economía política híbrida» y en «la confusión moral generada por una ideología contradictoria».[9] El país estaba plagado de corrupción y la delincuencia iba en aumento. Pero las irregularidades no eran en absoluto exclusivamente locales. En agosto de 1999, el auditor general de China informó que se había «malversado» una quinta parte de los ingresos anuales del país, que los dieciocho Gobiernos provinciales eran culpables y que el Ministerio de Recursos Hídricos estaba construyendo lujosos edificios de oficinas en lugar de las presas y los canales que tanto se necesitaban.

El medio ambiente

La industrialización y las iniciativas para satisfacer las necesidades y algunas de las aspiraciones de una población de 1.248 millones de habitantes en 1998 han supuesto una enorme carga para el medio ambiente. La calidad del aire y del agua constituyen un riesgo para la salud. Las principales ciudades chinas están cubiertas de una neblina permanente y la población respira aire contaminado no sólo en el exterior, sino también dentro de sus propias casas, donde amenaza especialmente a las mujeres que hacen la comida en cocinas que queman carbón sin lavar. La mayor parte del carbón no se procesa y la mayoría de las mujeres, aunque en teoría son iguales a los hombres, no se han liberado de la cocina. China pronto reemplazará a Estados Unidos como el principal productor mundial de gases de efecto invernadero.

El agua también puede ser letal en China. Demasiado a menudo, «el río discurre negro».[10] Es frecuente que los vertidos contaminen el agua de riego. En el caso de un pueblo de Gansu habitado por los descendientes de Confucio, los dirigentes de la localidad lograron una compensación después de retar a los directivos de una fábrica de fertilizantes a beber agua de un arroyo que habían contaminado. Aún no se sabe si un granjero de los alrededores de Beijing cuyos gansos murieron después de beber agua contaminada obtendrá alguna compensación legal, pero al menos los tribunales han accedido a juzgar el caso.

La contaminación no es el único problema que afecta al agua. En el norte, el nivel de la capa freática ha descendido de forma alarmante y las escasez de agua es grave. El desvío del agua del río Amarillo para el riego ha reducido el transporte de sedimentos al mar, que ahora se depositan en el lecho del río, lo que hace aumentar su nivel por encima de los campos circundantes y amenaza con provocar devastadoras inundaciones como las de antaño. Mientras tanto, las inunda-

ciones periódicas anegan la región meridional. El Gobierno no reconoció oficialmente hasta 1999 que la tala de árboles en la cabecera del río Yangzi está relacionado con ello. Hay personas, tanto dentro como fuera del Gobierno, que son conscientes del problema, pero a nivel local habitualmente se ignoran las políticas medioambientales formuladas en Beijing, sobre todo cuando el problema afecta a la población que vive río abajo o muy lejos.

No obstante, el Gobierno también ha contribuido a destruir el medio ambiente. En 1992 aprobó la construcción de una enorme presa en las Tres Gargantas del río Yangzi para afrontar la necesidad de energía limpia y controlar las inundaciones en China, y para que barcos de gran tonelaje tengan acceso a Sichuan, la provincia más poblada del país. En 1997 se desvió el cauce del río y está previsto que la construcción de la presa concluya en 2009. Tendrá una altura de 170 m y una longitud de 2 km, y costará bastante más de los 25.000 millones de dólares previstos en el optimista presupuesto oficial. El proyecto ha desplazado a bastante más de un millón de personas e inundado monumentos y reliquias culturales muy valiosas. El Gobierno ha hecho caso omiso de las advertencias sobre los posibles desastres que puede provocar la acumulación de sedimentos en la presa, los efectos geológicos imprevisibles, el peligro de crear un lago aún más contaminado que el río actual, y los posibles efectos adversos corriente abajo. Tampoco le ha afectado que la opinión pública mundial haya cambiado de opinión con respecto a los megaproyectos hidrológicos. Aunque la alternativa de generar energía y controlar el agua de una forma más barata y menos peligrosa mediante una serie de presas pequeñas es viable, éstas no proporcionarían acceso marítimo a Sichuan, donde Chongqing ya se ha convertido en una gigantesca metrópoli.

En abril de 2004, Wen Jiabao (1942-), que sucedió a Zhu Rongji como primer ministro en 2002, sorprendió a los observadores chinos y extranjeros al ordenar una revisión completa y al menos una interrupción temporal en la ejecución de un enorme proyecto hidrológico en el río Nu, situado al oeste de la provincia de Yunnan, que desplazará a 50.000 personas y amenaza la ecología y la belleza de una región catalogada como Patrimonio de la Humanidad. Queda por ver hasta qué punto una mayor concienciación y las leyes pueden impedir la peor de las destrucciones medioambientales. El ejemplo de lo que hagan las naciones ricas será un factor importante. Mientras tanto, en algunos lugares se ha invocado a los dioses locales para que defiendan el medio ambiente local.

El resurgimiento de la religión

Una de las manifestaciones de la mayor flexibilidad del Gobierno central ha sido el resurgimiento de la religión, la cual no sólo fue criticada por los entusiastas de la Revolución Cultural, sino que también el propio Karl Marx la denunció calificándola de ser el «opio del pueblo». Se han reconstruido los tempos de los pueblos dedicados a deidades locales y a los linajes, y han reaparecido las prácticas de enterramiento tradicionales, y otras creencias y prácticas como la geomancia (*fengshui*). Los políticos y los intelectuales afines al Gobierno continúan

tildando estos cultos y estas prácticas de «superstición» y las diferencian de las religiones «legítimas» como el budismo, el daoísmo, el islam o el cristianismo. Como atestigua Stephen Feuchtwang, basándose parcialmente en la observación personal: «En algunos lugares fue tolerada la construcción de nuevos edificios religiosos; en otros, las fuerzas de la Seguridad Pública los destruían periódicamente».[11] Eso depende en gran medida de las autoridades y de la situación local. Por ejemplo, en el lago del Dragón Negro, en el norte de Shaanxi, el director del Instituto de Gestión Cultural, que cuenta con autorización oficial, también dirige la asociación de templos, y el Instituto es el responsable del mantenimiento del templo del dios del Dragón Negro y de organizar su principal festival anual, que incluye un recorrido del dios alrededor de la tierra seca para provocar la lluvia.

Durante la Revolución Cultural se elevó a Mao a una categoría muy superior a la de un ser humano corriente, y ahora decenas de miles de peregrinos visitan un monasterio en Hunan, la provincia natal de Mao, donde:

> algunos rezan por la seguridad y la armonía de los miembros de la familia, mientras otros piden a Mao que cure enfermedades crónicas. [Los de] este último grupo reciben un vaso de «agua sagrada» después de sus oraciones. Quienes creen que Mao ha escuchado sus plegarias le dan las gracias por los favores recibidos.[12]

Algunas mezquitas e iglesias, convertidas en fábricas durante la Revolución Cultural, han sido devueltas a sus congregaciones y son de nuevo lugares de culto autorizados y supervisados por el Estado. Los católicos chinos continúan estando separados de Roma, ya que el Gobierno se niega a permitirles la obediencia al Papa, y no está autorizada la entrada en el país de misioneros protestantes y católicos. También está prohibido el culto sin supervisar en domicilios particulares. Sin embargo, la pérdida de credibilidad del materialismo oficial ha proporcionado un terreno fértil para quienes aspiran a algo diferente a la búsqueda de riqueza y de la satisfacción pasajera del consumismo.

El Estado todavía desconfía de la religión, al considerarla una fuente de autoridad alternativa y un potencial foco de resistencia, y recela especialmente del budismo vajrayana de Tibet y del islam de Xinjiang y Qinghai. Pero la preocupación del Gobierno no se limita a estas minorías periféricas. Cuando 10.000 seguidores de la secta Falungong se congregaron silenciosamente para protestar por su ilegalización, pillaron desprevenidos al Gobierno y a las fuerzas de seguridad. La secta, que lidera su fundador desde su exilio neoyorkino y según el Gobierno cuenta con 70 millones de adeptos, ofrece salud espiritual y física mediante ejercicios de *qigong*, similares a la danza, y la concentración mental. Su líder insistió desde el principio en que es apolítica, pero su capacidad de movilizar a miles de personas y el hecho de que la mayoría de sus seguidores sean personas de mediana edad y bien integradas, algunas de ellas incluso miembros del PCC, alarmó y preocupó a las autoridades. Tras su ilegalización, se han producido detenciones y juicios constantes.

La represión de las manifestaciones religiosas y las detenciones de disidentes políticos han continuado a pesar de la preocupación internacional por la violación

de los derechos humanos. El régimen procura evitar otro escándalo internacional como el de Tian'anmen, por eso trata de apagar cualquier chispa de separatismo que pueda prender en Tibet o en cualquier otro lugar. En las relaciones internacionales, sobre todo con Estados Unidos, la cuestión de los derechos humanos continúa siendo candente, pero los factores geopolíticos y geoeconómicos acaban apaciguándola, especialmente después de septiembre de 2001, cuando China decidió apoyar la guerra de Estados Unidos contra el terrorismo.

Las relaciones exteriores y Hong Kong

A finales de la década de 1970 y durante la de 1980, las relaciones exteriores siguieron la pauta establecida anteriormente y China permaneció en paz, exceptuando la fallida invasión de Vietnam en 1979 desencadenada por las ambiciones contrapuestas de ambos países sobre Camboya. Las relaciones sino-vietnamitas continuaron siendo tensas durante algún tiempo. Hubo algunas escaramuzas fronterizas en 1985, pero la situación mejoró a finales de los años noventa. China no ha participado en ningún otro conflicto militar, pero se dedica a modernizar su ejército.

Las relaciones entre China y la Unión Soviética se volvieron más cordiales, sobre todo después de que la URSS se retirara de Afganistán en 1988, mientras los gobernantes chinos interpretaban la caída del comunismo en Europa oriental y la desintegración de la Unión Soviética como una advertencia de lo que podía sucederle a ellos y a su país.

El 1 de enero de 1979 China estableció relaciones diplomáticas plenas con Estados Unidos. Pese a que la desconfianza china ante la única superpotencia que quedaba era comparable al malestar estadounidense ante un gigante emergente, en general las relaciones han sido cordiales a medida que se ha incrementado el comercio y los estadounidenses establecen empresas conjuntas con socios chinos. Estados Unidos, a cuya comunidad empresarial fascina el antiguo sueño de un mercado chino ilimitado, tolera un déficit comercial cada vez más elevado y, en el primer año del nuevo siglo, renunció a los informes anuales sobre la situación de los derechos humanos en China, que en general son poco satisfactorios. Como ya se ha señalado, la Organización Mundial del Comercio admitió a China el año 2001.

Un notable éxito diplomático fue el acuerdo firmado en 1984 con Gran Bretaña para devolver la soberanía de Hong Kong a China en 1997. A cambio, China garantizaba que Hong Kong conservaría sus propias leyes e instituciones durante los siguientes cincuenta años. La República Popular reconocía así la importancia económica de Hong Kong, que a mediados de la década de 1980 llegó a ser un importante centro financiero y comercial mundial con un próspero sector industrial. Como símbolo del futuro, el Banco Central de China construyó el rascacielos más alto de la ciudad (1982-1990), diseñado por I. M. Pei (Ieho Ming Pei, 1917-), el arquitecto estadounidense nacido en China que en 1983 fue galardonado con el premio de arquitectura más importante, el Pritzker. Yuen Kwok-chung (1964-) mucho más joven y bastante menos famoso, y su *Tríptico* (véase la ilus-

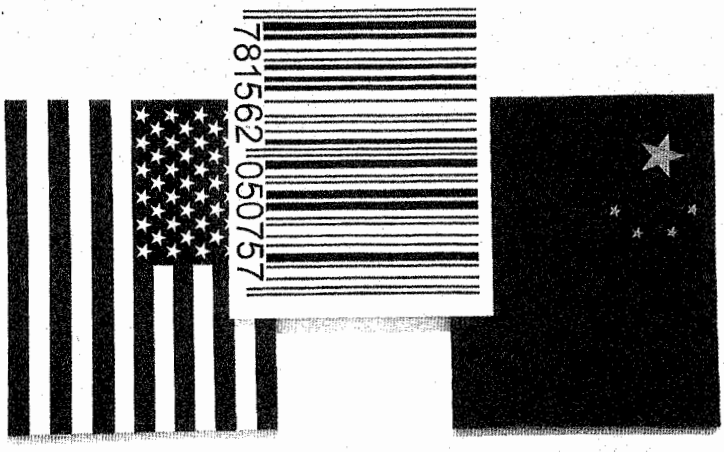


Ilustración 15.3. ***Tríptico 1994*****, Yuen Kwok-chung (1962-). La mayoría de los habitantes de la República Popular de aquella época probablemente reconocían la bandera estadounidense y la suya, pero nunca habían visto un código de barras. Sin embargo, era un símbolo familiar en Hong Kong. Acrílico sobre lienzo, 290,1 × 184 cm (© Yuen Kwok-chung. Reproducido con permiso del autor).**

tración 15.3), expuesto en la Bienal de Arte Contemporáneo de Hong Kong de 1994, invita al espectador a ver el código de barras como la auténtica bandera de Hong Kong e insinúa que el consumo comercial –¿con la mediación de Hong Kong?– es lo que une a Estados Unidos y la RPC. El título chino, «Estudia mucho y progresa todos los días», sería espléndido para un libro de texto, pero en este contexto refuerza el efecto sarcástico. Casualmente, en el catálogo de la exposición, *Tríptico* está precedido por una pintura titulada *Perplejidad* y le sigue *Espiral de humo de incienso*.

Aunque *Tríptico* representa el espíritu de enriquecimiento de Hong Kong y de los futuros Hong Kong que han surgido en el litoral de China, la ciudad también ofrece refugio a personas como el célebre filósofo del «nuevo confucianismo» Mou Zongsan (1909-1995) y a pintores sumamente originales como Irene Chou, de Shanghai (véase la ilustración E.1 del epílogo), y Liu Guosong, de Taiwan (véase la ilustración 15.5).

Tras la erosión de su antigua base ideológica, el Gobierno de la RPC busca la legitimidad en los logros económicos o en el éxito de su «consumismo controlado», como lo ha denominado Richard Kraus. O puede enfatizar el «nacionalismo dirigido»[13], organizado para que no se descontrole en manifestaciones que interfieran en la gestión de la política internacional e incluso poner en peligro el

orden establecido. Durante la década de 1990 se persiguieron objetivos tanto consumistas como nacionalistas. Con Hong Kong de vuelta a su soberanía de forma segura, la independencia de facto de Taiwan continúa siendo una enorme molestia.

Al Gobierno de la RPC le irritan las críticas extranjeras por su supresión de los derechos humanos en Tibet y en otros lugares, pero le molesta especialmente que Taiwan no se convenza de las ventajas de su «política de un país con dos sistemas». En vísperas de las primeras elecciones presidenciales directas celebradas en Taiwan en 1996, la RPC disparó misiles y efectuó maniobras navales como demostración de fuerza. A comienzos del nuevo siglo, el futuro de las relaciones entre la RPC y Taiwan continúa siendo una incógnita.

Intelectuales y artistas en los años noventa y en el nuevo siglo

La RPC continúa encarcelando a los disidentes y no tolera la oposición política. Permite a los ciudadanos elegir su trabajo, pero ya no les garantiza uno. En general, el Gobierno ha concedido a la población más libertad de decisión sobre sus vidas para que disfrute de sus electrodomésticos y otras posesiones nuevas. La población goza finalmente de libertad de movimiento. El arte ha conservado el espíritu de los años ochenta, generando una profusión de estilos e intenciones, así como un renovado aprecio por la tradición, incluido el confucianismo. Una combinación de lo nuevo y lo antiguo extrañamente satisfactoria fue el Museo de Shanghai (véase la ilustración 15.4), del arquitecto Xing Tonghe, terminado en 1996 para albergar los tesoros de la ciudad, incluida la colección más importante de China de vasijas de bronce de las primeras dinastías. Dos años más tarde, se le unió el Gran Teatro de Shanghai, diseñado por Jean-Marie Charpentier, un arquitecto francés. Paul Andreu, otro arquitecto francés, diseñó un nuevo aeropuerto para Shanghai y el estilo posmodernista de la ciudad se realzará aún más si llega a ver la luz el nuevo museo de arte que se pretende construir en colaboración con el Museo Guggenheim de Nueva York.

Muchas de las personalidades más destacadas de la década de 1980 continuaban siendo productivas. Wang Meng combatió a sus detractores y abogó por un pluralismo cultural en el que el mercado fuera el juez. En 1992 fundó *Hojas verdes*, una revista sobre el medio ambiente. Mo Yan publicó *La República del Vino*, descrita por David Der-wei Wang como una «sátira swiftiana y una fábula kafkiana», que cuenta la historia de un detective enviado a un país donde la gente come niños. Wang comenta:

> En un mundo en el que se mezclan lo elevado y lo bajo, lo perfumado y lo putrefacto, nadie tiene las manos limpias. Al final de la novela, el protagonista muere asesinado como corresponde, ahogado en una poza séptica. Los dos sentidos de la palabra escatología resultan ser dos interpretaciones de la misma realidad.[14]

En 1995, Chen Kaige dirigió *Adiós a mi concubina*, que obtuvo una calurosa acogida en el extranjero. La obra de algunos de los artistas más experimentales

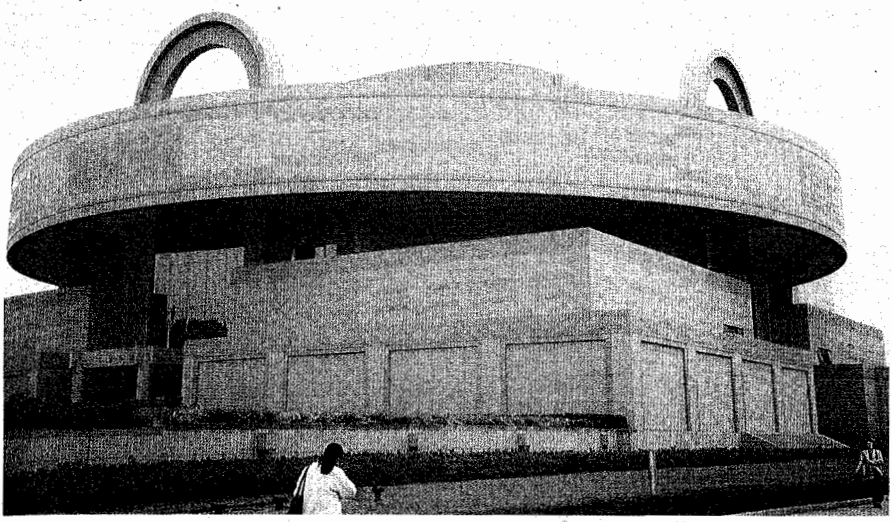


Ilustración 15.4. Museo de Shanghai (1996), arquitecto: Xing Tonghe. El edificio circular situado en lo alto de una plaza recuerda la tradición que afirma que el cielo es redondo y la tierra cuadrada, y los arcos en el tejado se asemejan a las asas de los bronces antiguos (© Lore Schirokauer).

quedó confinada a sus apartamentos, mientras el público de otros, como el artista informático Feng Mengbo, se hallaba principalmente en el extranjero. Feng, que reside en Beijing, explicaba las ideas que subyacen a su serie de pinturas *¡Taxi! ¡Taxi!-Mao Zedong I-III* de la siguiente manera:

> En 1990, cuando aún estaba en la academia, me di cuenta de repente de que la manera en que Mao Zedong saludaba con la mano al ejército [de Guardias Rojos] reunido en la Plaza de Tian'anmen durante la Revolución Cultural era muy parecida al gesto que hace la gente para parar un taxi. Por eso copié la imagen de Mao agitando la mano y puse un taxi amarillo normal frente a él, del tipo de los que puedes ver ahora por todas partes en Beijing.[15]

¡Se había bajado a Mao de su pedestal y se le había hecho parar un taxi! Una vez dentro, es probable que encontrara un amuleto de Mao contra los accidentes de tráfico. ¿Habría tomado un trago de la bebida energética «El Oriente es rojo» para recuperarse de la impresión, añorando los días en que ése era el himno de la revolución?

Cui Jian, la estrella del rock, tuvo sus altibajos, pero, por lo general, las autoridades le toleraron y le permitieron cantar dentro y fuera del país. El crítico de *Rolling Stone*, David Fricke, acudió a un concierto en 1995 y escribió:

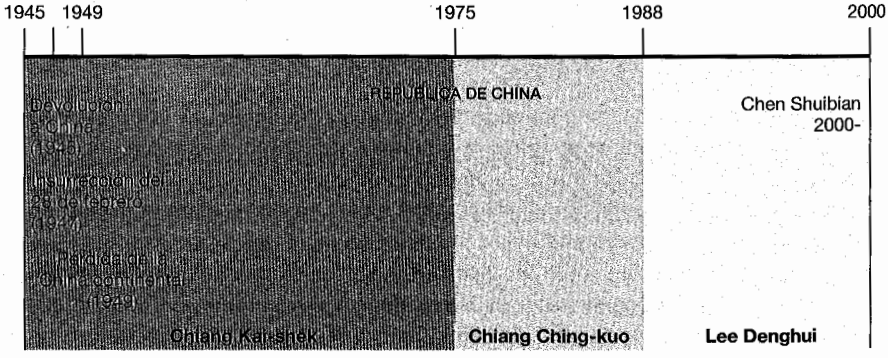
Al igual que Cui desafía la artrítica autoridad de los dirigentes de su país, no acepta ninguna ley ni ningún límite para su música. El sonido del tambor chino daba cuerpo al arranque del acerado *groove* de las guitarras. Los ritmos al estilo de los Beastie Boys, el vigoroso ska jamaicano y el sonido de bar de carretera del primer Springsteen se fusionaban en himnos como «La otra orilla»: «Juntos nos enfrentamos a la misma realidad/juntos cantamos una canción a gritos».[16]

El público tendrá que juzgar los resultados por sí mismo mientras los intelectuales chinos posmodernos se embarcan «en una nueva búsqueda de una "hibridación" o "hibridez real" basada en una síntesis dialéctica que supere las viejas dicotomías entre lo tradicional y lo moderno, lo particular y lo universal».[17]

Una de las dicotomías que se estaban rompiendo era la que existía entre el pensamiento y el mundo simbólico de los artistas y escritores que vivían en la RPC y los que vivían fuera, en un mundo chino o parcialmente chino. Mientras a los detractores les preocupaba la cultura híbrida, la mezcla de elementos procedentes de tradiciones diferentes continuó hasta el punto de que, cuando en 1999 se organizó una exposición conjunta en Nueva York, a menudo resultaba difícil distinguir las obras de los artistas de la RPC de las obras de los artistas que vivían en otros lugares. Los exiliados de la China continental en Estados Unidos, Europa, Australia y Nueva Zelanda, así como los artistas y escritores de Taiwan han contribuido a crear «una China que no está definida por las fronteras geopolíticas y las constricciones ideológicas, sino por recursos culturales compartidos y recursos imaginativos solapados».[18]

En 2004, Xu Bing expuso en Gales y en Berlín *Donde se acumula el polvo*, una instalación que emplea polvo procedente de la zona cero de Nueva York para representar el polvo del poema del Sexto Patriarca (véase la p. 158) y hacer una declaración zen. También en 2004, la reacción del público en la Bienal de Shanghai sugirió que, al menos en aquella ciudad cada vez más cosmopolita, el arte más resueltamente vanguardista había perdido su capacidad de conmocionar.

Taiwan



Como ya se ha señalado, durante los dos primeros años de Taiwan bajo la República de China controlada por el Guomindang, la opresión fue tan fuerte, que se desató la violencia en 1947. Una consecuencia de las acciones del Guomindang fue que la élite taiwanesa quedó diezmada. Irónicamente, con ello no sólo se eliminó la resistencia al dominio político de los nacionalistas, sino también un posible foco de oposición a la redistribución de la tierra y a otras reformas económicas emprendidas durante la década de 1950 con el respaldo, la presión y el asesoramiento de Estados Unidos. Como en el Japón de posguerra, el final del latifundismo tuvo profundas consecuencias económicas y sociales.

Durante los años de la ocupación japonesa, Taiwan adquirió gran parte de la infraestructura necesaria para su industrialización y muchos de los aproximadamente dos millones de refugiados civiles que huyeron desde la China continental también aportaron una formación y unos conocimientos técnicos que contribuyeron al desarrollo de la industria ligera y del comercio. El capital procedía en parte de las grandes sumas de dinero que los nacionalistas llevaron consigo. La ayuda económica de Estados Unidos también colaboró hasta que se interrumpió en 1966 y cuando se recuperó la economía japonesa, las empresas de este país realizaron fuertes inversiones. Por lo general, el Gobierno supervisó e impulsó el desarrollo, primero construyendo infraestructuras y después fomentando las exportaciones. En 1965 creó zonas francas de exportación especiales donde las empresas disfrutaban de incentivos fiscales y estaban exentas de pagar impuestos a las importaciones siempre que exportaran cualquier producto que fabricasen o ensamblaran.

El Gobierno consideraba que en relación con la cultura su misión consistía en preservar las antiguas tradiciones chinas. Taiwan comenzó a fundar instituciones de enseñanza superior. Se suprimió el uso de la lengua taiwanesa local y, como en la RPC, la educación se impartía en mandarín. Se construyó un museo para exponer la inestimable colección de palacio que los nacionalistas llevaron consigo desde la China continental.

En una época en la que los artistas de China continental estaban atrapados en las tormentas políticas, los de Taiwan y otros lugares eran libres para explorar nuevas maneras de inspirarse en su tradición con el objetivo de crear formas de expresión apropiadas para el siglo XX. Uno de los artistas con más talento es Liu Guosong (Liu Kuo-sung, 1932-), que nació en Shandong, estudió en Taiwan, se consagró como pintor allí, impartió clases en Hong Kong durante muchos años y regresó a Taiwan, donde reside en la actualidad.

Como explicaba Liu: «Ya no somos chinos antiguos, pero tampoco occidentales modernos. No vivimos en la sociedad de las dinastías Song o Yuan, pero tampoco en un ambiente europeo o estadounidense moderno. Si resulta falso que copiemos las antigua pinturas chinas, ¿no lo es que copiemos la pintura occidental moderna?».[19] Liu, que no estaba satisfecho al trabajar con estilos chinos u occidentales, afirmaba: «"Chino" y "moderno" son las dos hojas de la espada que despedazará tanto la escuela occidentalizada como la tardicionalista».[20]

Liu posee un conocimiento profundo de ambas tradiciones. Chu-tsing Li describe su collage en *Metafísica de las rocas* (véase la ilustración 15.5) de la siguiente manera:

En la mitad inferior hay dos trozos de collage, uno grande y otro pequeño, y ambos sugieren la forma de rocas. El papel es de color, pero combinado con algunas texturas impresas con papel arrugado. De ese modo, parecen diferentes tipos de rocas, hechas con técnicas y pinceladas diferentes. Sin embargo, ninguna de ellas es lo bastante realista como para asemejarse a las rocas auténticas. Pero cada una de ellas nos da una idea de alguna cualidad de las rocas, como las protuberancias, las texturas interesantes o las superficies acuosas.[21]

Liu continuó pintando una peculiar serie sobre el sol y la luna, experimentando con las texturas y las técnicas, y pintando abstracciones que sugerían la metafísica de las montañas.

Con el Guomindang, la República de China mantuvo su compromiso ideológico de reunificar China y con los tres principios del pueblo de Sun Yatsen. Hasta que fue expulsada de las Naciones Unidas en 1971, se aceptó de forma generalizada en el extranjero su derecho a hablar en nombre de China. Dentro del país, el Guomindang, pese a ser reformado, continuaba siendo dictatorial y se negaba a compartir el poder con los taiwaneses, es decir, con la población de origen chino que habitaba la isla antes de 1945. Aunque los taiwaneses nativos ganaban las elecciones en los Gobiernos locales, el control real seguía estando en manos del Gobierno central. La prosperidad y la represión mantenían el nivel de disidencia al mínimo. Entre los presos de la isla Verde se encontraba Bo Yang (1920-2008), condenado a diez años de cárcel por traducir un comic escrito originalmente en inglés que se consideraba ofensivo para Chiang Kai-shek. Su sarcástica crítica de las costumbres chinas le granjeó un buen número de lectores en el continente.

Cuando Chiang Kai-shek murió en 1975, el traspaso del poder a su hijo Chiang Ching-kuo (Jiang Jingguo en pinyin, 1910-1988) fue fácil y tranquilo. El progreso era suficiente para que la economía sobreviviera a la crisis del petróleo y a las derrotas diplomáticas de la década de 1970 en buena forma. Al igual que en Japón, se recurrió a una tecnología más avanzada, como los ordenadores. En 1980, el Estado fundó un parque industrial dedicado a la ciencia y creó una industria electrónica.

Para entonces, Taiwan alcanzó un nivel de renta per cápita que en Asia sólo superaba Japón. En muchos sentidos, se convirtió en un país moderno. En 1979 más de la mitad de la población poseía televisor en color y el 90 por ciento tenía nevera. Durante los años ochenta eran habituales los aparatos de aire acondicionado y los coches se apoderaron de las carreteras, hasta entonces tomadas por las motocicletas.

La normalización de las relaciones de Estados Unidos con la RPC supuso la degradación oficial de sus relaciones con Taiwan. Se mantuvieron relaciones semioficiales, pero la pretensión del Guomindang de gobernar toda China se vio debilitada y los nacidos en Taiwan que aunaban las demandas de democratización con llamamientos a la instauración de una República de Taiwan vieron como se fortalecía su causa. La respuesta de Chiang Kai-shek fue la represión, pero su hijo alternó la encarcelación de los dirigentes de la oposición con el fomento de las reformas. Esto último predominó durante sus dos últimos años de Gobierno, en los cuales se derogó la ley marcial, se atenuaron las restricciones impuestas a la prensa y se relajó la prohibición sobre los partidos de la oposición.

Ilustración 15.5. ***La metafísica de las rocas*, Liu Guosong. El artista emplea la caligrafía, el pincel y el collage. Tinta y acrílico con collage sobre papel, 1968, 67,28 × 68,83 cm (© Liu Kuo-sung. Reproducido con permiso del artista).**

Estas reformas permitieron al Partido Democrático Progresista (PDP) presentar candidatos en las elecciones de diciembre de 1986. Por primera vez en treinta y ocho años, se permitió que los habitantes de Taiwan visitaran a sus parientes en el continente. El Gobierno confiaba en que, al regresar, valorasen el nivel de vida superior que disfrutaban en Taiwan. En la práctica, incluso los que llegaron tras 1945 consideraban que eran diferentes a los continentales y que tenían muchas cosas en común con sus compatriotas taiwaneses.

Cuando Chiang Ching-kuo falleció en enero de 1988, le sucedió Lee Teng-hui (Li Denghui, 1923-), un taiwanés doctorado en economía agraria por la Universidad de Cornell que incluyó a más taiwaneses entre los altos cargos del partido y del Gobierno e incorporó a catorce doctores titulados en universidades estadounidenses a su gabinete. La aparición de una clase media fuerte, los firmes avances en la educación y la continuada prosperidad allanaron el camino para seguir avanzando hacia una mayor democracia, al tiempo que el carácter último de

la identidad taiwanesa continuaba siendo objeto de disputa. El GMD ganó las elecciones de 1989, pero el PDP ganó terreno. Pese a la demostración de fuerza de la RPC, Lee obtuvo la victoria en las primeras elecciones presidenciales directas, celebradas en 1996. Sin embargo, tenía que enfrentarse no sólo a la oposición del PDP, sino a las divisiones dentro de su propio partido, que provocaron la salida de muchos de sus miembros en 2000. En las elecciones de aquel año, Chen Shui-bian (que también se escribe Chen Shui-bien o Chen Suibian, 1951-), del PDP, derrotó con un 39,3 por ciento de los votos a dos candidatos rivales y se convirtió en el presidente más joven de la República de China y en el primero que no era miembro del GMD. Su vicepresidenta, la defensora de los derechos de la mujer Lu Hsiu-lien (Lu Xiulian, Annette Lu, 1944-), fue la primera mujer elegida para ese alto cargo. Chen, que fue elegido gracias a su promesa de poner fin a la corrupción generalizada, minimizó su nacionalismo taiwanés y dio prioridad a hacer una limpieza interna al tomar posesión del cargo. Beijing en declaraciones públicas amenazadoras antes de las elecciones dejó claro que no descartaba el empleo de la fuerza si Taiwan declaraba la independencia, pero fue acallado de momento. No obstante, el ejemplo de un partido que perdía las elecciones ante una oposición que concurría con un programa electoral anticorrupción debió resultar desagradable, por no decir inquietante, a quienes estaban demasiado involucrados en el status quo de la China continental.

El panorama general cambió poco después de marzo de 2004, cuando Chen y Lu fueron reelegidos por un margen de menos de 30.000 votos de un total de 13 millones, aunque 300.000 personas protestaron contra los resultados electorales en una manifestación que terminó en violencia.

Notas

1. Christopher R. Wren, «Comparing Two Communist Paths to "Reform"» *The New York Times*, 6 de septiembre de 1987, Section 4, p. 2.
2. Geremie R. Barme, *In The Red: On Contemporary Chinese Culture* (Nueva York, Columbia Univ. Press, 1999), p. 123.
3. Shen Tong, *Almost a Revolution* (Boston, Houghton Mifflin, 1990), p. 310, citado en Andrew E. Jones, *Like a Knife: Ideology in Contemporary Chinese Popular Music* (Ithaca, East Asia Program, Cornell Univ., 1992), p. 95.
4. *The New York Times*, 16 de agosto de 2001, p. A13.
5. *The New York Times*, 21 de noviembre de 2002, p. A16.
6. *Xinmin wanbao (New People's Evening News)*, Shanghai, 11 de mayo de 1994, citado por Deborah S. Davis en su introducción a *The Consumer Revolution in Urban China* (Berkeley, Univ. of California Press, 2000), p. 9.
7. Jean C. Oi, «Two Decades of Rural Reform in China: An Overview and Assessment», *The China Quarterly*, n.º 159 (septiembre de 1999), p. 627.
8. Richard Baum y Alexei Shevchenko, «The State of the State», en Merle Goldman y Roderick MacFarquhar, eds., *The Paradox of China's Post-Mao Reforms* (Cambridge, Harvard Univ. Press, 1999), pp. 345, 349. La lista de etiquetas al comienzo de este párrafo está tomada de la misma fuente, donde se documenta cada una de ellas.
9. Lionel M. Jensen, «Everyone's a Player, but the Nation's a Loser: Corruption in Contemporary China», en Timothy B. Weston y Lionel M. Jensen, eds., *China Beyond the Headlines* (Latham, Md., Rowman and Litdefield, 2000), p. 42.
10. Elizabeth C. Economy, *The River Runs Black* (Ithaca, Cornell Univ. Press, 2004.)

11. Stephen Feuchtwang, «Religious Resistance», en Elizabeth J. Perry y Mark Selden, eds., *Chinese Society: Change, Conflict and Resistance* (Londres, Roudedge, 2000), p. 171.

12. *Eastern Express*, 5 de octubre de 1955, p. 39, citado en Elizabeth J. Perry, «Crime, Corruption, and Contention» en Goldman y MacFarquhar, *The Paradox of China's Post-Mao Reforms*, p. 323.

13. Richard Kraus, «Public Monuments and Private Pleasures in the Parks of Nanjing: A Tango in the Ruins of the Ming Emperor's Palace», en Deborah S. Davis, ed., *The Consumer Revolution in Urban China*, p. 306.

14. David Der-wei Wang, *Fin-de-siecle Splendor: Repressed Modernities of Late Qing Fiction, 1849-1911* (Stanford, Stanford Univ. Press, 1997), p. 332.

15. Citado en Barmé, *In the Red: On Contemporary Chinese Culture*, p. 231.

16. David Fricke, «Cui Jian: New York, The Bottom Line, Aug. 31, 1995», *The Rolling Stone*, 2 de noviembre de 1995.

17. Min Lin con Maria Galikowski, *The Search for Modernity: Chinese Intellectual and Cultural Discourse in the Post-Mao Era* (Nueva York, St. Martin's Press, 1999), p. 197.

18. David Der-wei Wang, «Chinese Fiction for the Nineties», en David Der-wei Wang y Jeanne Tai, eds., *Running Wild: New Chinese Writers* (Nueva York, Columbia Univ. Press, 1994), p. 238.

19. Citado en Chu-tsing Li, *Liu Kuo-sung–The Growth of a Modern Chinese Artist* (Taipei, The National Gallery of Art and Museum of History, 1969), p. 32.

20. Prólogo a *The Way Forward for Modern Chinese Painting* (Taipei, Literary Star, 1965), pp. 3-4, citado en un programa para la exposición del Museo de Arte de Hong Kong «Liu Guosong, un universo propio», comisariada por Christina Chu (Hong Kong, Departamento de Ocio y Servicios Culturales, 2004).

21. *Íbid.*, p. 53.

Epílogo

Uno de los temas principales de la historia moderna es la interacción entre civilizaciones y culturas regionales, cada una con su propia dinámica, en un proceso acelerado que nos vincula a todos, en mayor o menor grado y para bien o para mal, de innumerables maneras, algunas obvias y otras menos evidentes. La globalización contemporánea hunde sus raíces profundamente en el pasado, pero el proceso ha adquirido nuevas dimensiones en nuestra época a medida que la historia se convierte cada vez más en una historia universal y ningún país, por muy grande o poderoso que sea, puede permitirse el lujo de retirarse.

En la época moderna todo el mundo ha sido testigo de cómo el poder del Estado-nación aumentaba hasta alcanzar un nivel sin precedentes en ninguna institución de la historia de la humanidad aun cuando se formaban vínculos económicos que serían los precursores de la economía global contemporánea. A comienzos del siglo XXI, tanto en China como en otros lugares, el papel del Estado en la gestión de la economía ha disminuido frente a un sistema económico y financiero global que crece incluso por encima del poder de control del Estado más fuerte. No obstante, el Estado-nación continúa siendo la institución política y militar dominante. Después de los sucesos del 11 de septiembre de 2001, los Gobiernos nacionales han fortalecido al Estado en su guerra contra enemigos terroristas con objetivos religiosos y radicales antiglobalización, pero al mismo tiempo necesitan y buscan una mayor cooperación internacional.

Tanto la globalización como el nacionalismo albergan la promesa de un futuro mejor, pero ambos también entrañan peligros. Aún está por ver si los Estados soberanos pueden resolver problemas globales mientras se centran en cuestiones locales y mientras las rivalidades nacionales continúan generando peligros internacionales.

Tensiones internacionales

Pese a las diferencias de escala y de tamaño relativo, Taiwan y la República Popular China (RPC) se parecen en que ambos rechazan el sistema político y económico del otro y sostienen versiones diferentes de la historia moderna de China. Una parte, Taiwan, ha acumulado mucha más riqueza que la otra. Taiwan, como Hong Kong, forma parte de la «gran China», y su nivel de vida es muy superior

al de la RPC. Todo parece indicar que la circulación de información, mercancías y personas entre Taiwan y el continente seguirá aumentando, creando intereses comunes y fomentando el interés de ambas partes por conseguir una reintegración pacífica de toda la nación china.

Aunque la reintegración económica de China ya se está produciendo, la reintegración política continúa siendo un problema muy difícil de resolver. La RPC insiste en que desea una reunificación pacífica con Taiwan, pero de acuerdo a sus propias condiciones. Mientras tanto, está dispuesta a esperar hasta que se produzcan los cambios que posibiliten la reintegración política, cualesquiera que éstos sean. Sin embargo, no va a permitir una secesión abierta y la instauración de una república independiente de Taiwan que se oponga al principio de que Taiwan pertenece a «una única China». La RPC ha dejado claro que, en esas circunstancias, intervendría militarmente para hacer valer su reivindicación de que Taiwan «pertenece» a China.

Ante esta amenaza procedente de la China continental, la República de China en Taiwan sigue procediendo con cautela a la hora de defender su intención de avanzar hacia la independencia, pese a que su presidente, Chen Shui-bian, fue elegido tras concurrir a las elecciones con un programa independentista. Mientras tanto, otros países temen la posibilidad de que se desencadene un conflicto entre ambos Gobiernos. Estados Unidos, que se ha comprometido a defender Taiwan de cualquier injerencia o invasión procedente de China continental, a veces agudiza las tensiones en el estrecho de Taiwan vendiendo armamento a Taiwan y sugiriendo que es un país independiente. Esto levanta ampollas en Beijing y recuerda a la RPC que Estados Unidos es uno de los principales obstáculos para que siga sin resolverse al cabo de más de medio siglo lo que la RPC considera un asunto puramente interno. No obstante, la preocupación por el terrorismo y por la política nuclear de Corea del Norte, así como los vínculos económicos, han alentado a Beijing y a Washington a cooperar y a relegar la cuestión de Taiwan a un segundo plano.

Otro punto de fricción son las diminutas islas Senkaku/Diaoyu (o Diaoyu/Senkaku) en el mar de China, que reclaman Japón, y también China y Taiwan, lo que podría convertirse en un foco de conflicto alimentado por el fuerte sentimiento popular antijaponés que todavía existe en China. En caso de tener problemas internos, el régimen podría verse tentado a buscar en el exterior alguna manera de cohesionar a la población china en torno a un Gobierno que ya no puede basar su legitimidad en una ideología que ahora está desacreditada y que depende del cumplimiento de sus deberes como defensor de la nación, así como de los resultados de la economía.

Globalización económica

En 2004 tuvo lugar un acontecimiento realmente trascendental cuando el crecimiento económico alcanzó un nivel que convirtió a China en uno de los actores principales del comercio y de las finanzas mundiales. Japón todavía era la segunda mayor economía mundial, pero China ha pasado a ser su mayor cliente, así como el país con el que Estados Unidos tiene el mayor déficit comercial. La demanda china de productos esenciales como el petróleo y el hierro llegó al punto

de convertirla en un factor decisivo a la hora de fijar los precios mundiales. China empezó a depender más de la economía global, pero la economía global también empezó a depender más de China.

En todo el mundo, la globalización ha beneficiado a algunos pero ha perjudicado a otros. Ha propiciado una prosperidad sin precedentes para quienes se hallaban en posición de aprovechar las nuevas oportunidades, pero ha sumido a los desafortunados en una pobreza extrema. En China, como en Estados Unidos, se han agudizado las diferencias entre ganadores y perdedores. Mientras se abren concesionarios de automóviles de lujo en Beijing, Shanghai y Guangzhou para atender las necesidades de los muy ricos, hay personas que sobreviven buscando comida en los vertederos.

En China, como en todas partes, las ciudades son los nodos del sistema global y las ciudades chinas se transforman a una velocidad vertiginosa. «Éste es un país en el que todo cambia ante tus ojos y un visitante puede regresar tras una ausencia de un año y sorprenderse de la transformación. Tiene una especia de carácter fronterizo», comenta John R. Logan, quien también ha contribuido a convertir la urbanización china en una «frontera de la investigación».[1] La transformación continúa, pero ahora capitales provinciales tranquilas como Changsha (Hunan) tienen un perfil urbano y presumen de parques temáticos, mientras Beijing se parece a cualquier capital del mundo, dominada por los rascacielos y congestionada por el tráfico. Las bicicletas que solían atestar la Avenida de Nanjing de Shanghai han desaparecido, y la ciudad compite con Hong Kong en el comercio, la industria y en estilo internacional. Las grandes ciudades también se están volviendo globales estéticamente, ya que se encarga a prestigiosos arquitectos europeos que diseñen edificios con los estilos más modernos.

Tendencias opuestas

El crecimiento económico aumenta la presión sobre el medio ambiente, pero también brinda oportunidades para utilizar los recursos de una forma más eficiente. Vaclav Smil, tras una renombrada carrera investigando el medio ambiente chino, concluye destacando las «tendencias opuestas» que operan «cada vez que se trata de asegurar el suministro energético y alimentario de China al tiempo que se mantiene una calidad aceptable del medio ambiente».[2] A la luz –y el calor– del calentamiento global, debemos tener presente que China es un importante factor tanto en la ecología como en la economía mundiales.

Es posible hallar tendencias opuestas en prácticamente todas las dimensiones de la vida humana, incluida la política. Por un lado, la globalización ha supuesto un fortalecimiento del Estado de derecho, pero el cambio político ha ido por detrás del cambio económico, y se sigue concediendo una mayor prioridad a la estabilidad que a la liberalización política. Aunque algunos analistas predicen una democratización, Hu Jintao ha proclamado que China no necesita más de un partido. La globalización afecta a las estructuras políticas y a las relaciones entre el Estado y la sociedad, así como a todo lo demás, pero pese a los sueños de unos y las pesadillas de otros, no equivale a estadounidación.

Desde Sun Yatsen hasta el presente, pasando por Mao Zedong y Deng Xiaoping, China ha tratado de encontrar su propia manera «china» de construir un Estado y una sociedad fuerte y moderno. Las exigencias de la globalización del siglo XXI imponen ciertos límites, pero dejan mucho margen para las variaciones y, de nuevo, para las tendencias opuestas, incluidas el sentido de «lo chino» en la esencia misma de la identidad china. En este sentido, como en muchos otros, China no está sola: un libro reciente de Anbin Shi es un ejemplo de globalización académica, ya que es un comparatista formado en universidades chinas y estadounidenses, y está familiarizado tanto con las tendencias de la RPC como con las extranjeras.[3]

Globalización cultural

De forma paralela a la globalización económica, se puede hablar de una globalización cultural, tanto en el sentido de una cultura juvenil con gustos comunes en la música y la moda como en el de una vanguardia «transcultural» mundial de artistas literarios y visuales, en la que China está bien representada. Si esas personas no han recibido una atención adecuada en nuestro texto, trataremos de enmendarlo aquí incluyendo una ilustración de una de las primeras, Irene Chou (Zhou Luyun, 1924-), que se fue de Shanghai a Hong Kong en 1949, pero ahora reside en Australia. Con un estilo fluido muy personal, sigue ofreciendo una visión que va más allá de nuestras percepciones normales del espacio y del tiempo (véase ilustración E.1). De la generación más joven podemos citar a Ha Jin (1956-), galardonado con el National Book Award en 1999 y antiguo miembro del Ejército Popular de Liberación, pero que debe su fama a las novelas que ha escrito en inglés, y Gao Xingjian (1940-), el primer ganador chino del Premio Nobel (2000), que se trasladó a París en 1989.

La globalización del pensamiento y del arte tropieza a menudo con resistencias. Ni Ha Jin ni Gao Xingjian pueden publicar en China, y los países de Asia oriental no son los únicos que recelan del resto del mundo. China se ha vuelto mucho más abierta a las ideas procedentes del extranjero, pero la tolerancia de la disidencia sigue siendo limitada. No obstante, internet y la aparición de comunicaciones globales baratas y fáciles repercuten en el cambio político que preocupa a muchos de los regímenes conservadores de Asia oriental. La RPC lo comprendió en 1989, cuando los faxes y la televisión vía satélite socavaron por completo su capacidad para controlar el flujo de noticias sobre el movimiento democrático.

Aunque el Gobierno trata de filtrar los contenidos que llegan a través de la red de redes (World Wide Web), el correo electrónico puede poner a los chinos con conocimientos técnicos en contacto con sus familiares en el extranjero y con otras fuentes de información o intercambio. Los chats, pese a estar censurados, difunden información que no está disponible en la prensa.

El cine, uno de los primeros géneros con una influencia global, continúa siendo uno de los principales canales de influencia fuera de las fronteras nacionales. Las películas no sólo narran historias, también representan a pueblos y formas de vida enteras. Las imágenes que presenta Hollywood de la vida estadounidense

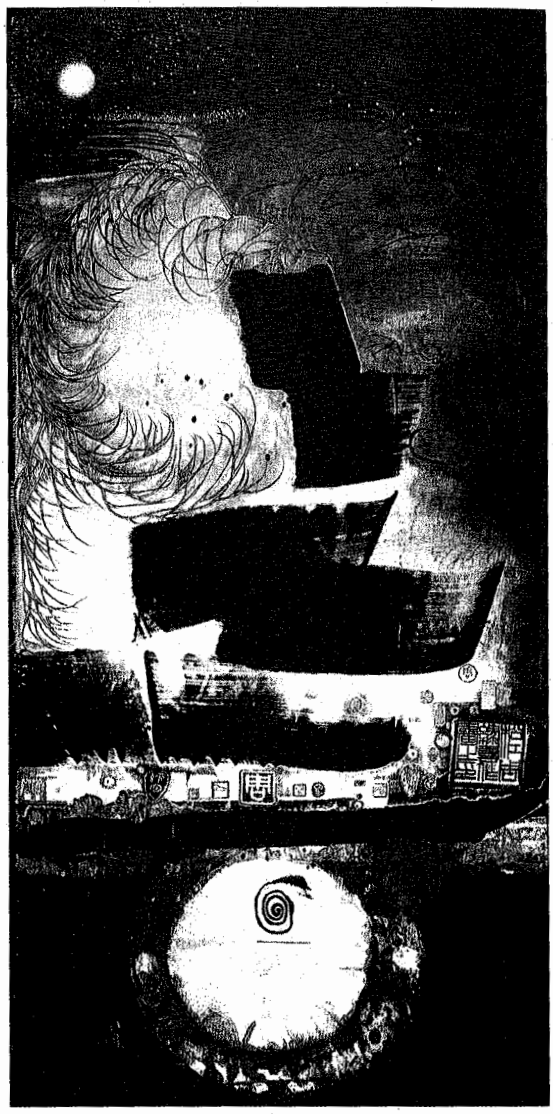


Ilustración E.1. ***Pintura satinada II Tinta y color sobre satén.*** **El título da libertad a los espectadores para explorar y comprender la pintura por sí mismos, 58 × 123 cm.**

son famosas por su retrato de Estados Unidos como un soleado barrio residencial y, al mismo tiempo, como una nación de ciudades violentas. La coexistencia de estas dos imágenes en la mente de personas de todo el mundo es una prueba de la inmensa capacidad del cine para favorecer o distorsionar el conocimiento. La era de la televisión simplemente ha permitido que su alcance se amplíe y llegue hasta los hogares de las comunidades más remotas del planeta. Sin embargo, la influencia del cine no es en absoluto unidireccional. Ahora las películas de los principales directores chinos se estrenan en el extranjero y están disponibles en video y DVD.

Hay muchos otros ejemplos de influencia transnacional dentro de Asia oriental y entre la región y el resto del mundo. Mientras Beijing se prepara para albergar los Juegos Olímpicos de 2008, la población se ha entregado con pasión a la práctica de los deportes internacionales. La religión es otro vasto campo de interacción intensa y variada, como se puede apreciar en la popularidad de los mensajes dirigidos a toda la población por las religiones globales como el budismo, el cristianismo y el islam, y también en la recuperación de creencias y dioses locales y tradicionales. Este retorno a los credos y devociones locales constituye en sí mismo un fenómeno global. Como en otras disciplinas, los intentos de encontrar un equilibrio viable entre lo local y lo global continúa siendo de crucial importancia a medida que transcurre el siglo XXI.

Notas

1. John R. Logan, ed., *The New Chinese City: Globalization and Market Reform* (Oxford, Blackwell Publishers, 2002), p. 21.
2. Vaclav Smil, *China's Past, China's Future: Energy, Food, Environment* (Nueva York, Routledge Curzon, 2004), p. 214.
3. Anbin Shi, *A Comparative Approach to Redefining Chinese-ness in the Era of Globalization* (Lampeter, Gales, Edwin Mellen Press, 2003).

Apéndice:
Sugerencias para profundizar en el estudio

La bibliografía en inglés sobre la historia y las civilizaciones de China es tan extensa, que es imprescindible realizar una cuidadosa selección tanto para el estudiante como para el investigador. Hemos tratado de sugerir libros cuyo alcance sea tan amplio que puedan servir de introducciones a los temas, que incorporen investigaciones sólidas y recientes, que se lean con facilidad y que, en su conjunto, reflejen una variedad de planteamientos. Este listado concede una atención especial a las fuentes con bibliografías bien documentadas. Cuando estas fuentes están actualizadas y son fácilmente accesibles, no se suelen sugerir lecturas adicionales. Nótese también, por favor, que la longitud de los apartados concretos depende en parte de la disponibilidad de una buena fuente reciente de lecturas adicionales, no de la importancia intrínseca de un tema ni del estado actual de las investigaciones. Por tanto, puede que se sugieran menos lecturas para un tema bien documentado sobre el que existe un ensayo bibliográfico reciente u otra fuente de lecturas que para otro sobre el que se ha escrito menos pero para el cual no existe buena bibliografía. No se incluyen los libros de texto y las recopilaciones de lecturas para las clases. Los años se corresponden con las fechas de su primera publicación. La mayor parte de las veces no hemos incluido aquí libros ya citados en los diferentes capítulos.

Obras generales

La página web de la Association for Asian Studies (www.aasianst.org) mantiene una lista de las numerosas páginas web que tratan sobre China y sobre el resto de Asia oriental. También publica la *Annual Bibliography of Asian Studies* online, que está disponible en muchas bibliotecas. Endymion Wilkinson, *Chinese History: A Manual* (Cambridge, Harvard University Asia Center, 1998) es el lugar para empezar a investigar cualquier tema hasta la dinastía Qing. Keith Schoppa, *The Columbia Guide of Modern Chinese History* (Nueva York, Columbia University Press, 2000) es el mejor lugar para empezar a profundizar en el estudio de los temas de la historia moderna de China. Los diferentes volúmenes de la *Cambridge History of China* son un recurso fundamental. *China Review International* es una publicación que reseña libros sobre China de todos los períodos y disciplinas.

Visiones e interpretaciones generales

Un libro estimulante para el neófito y para el experto por igual es *Cultural Atlas of China* (1983, 1998), de Caroline Blunden y Mark Elvin (trad. cast.: Círculo de Lectores, Barcelona, 1990). Sobre las perspectivas antropológicas acerca de la sociedad y la religión chinas, merece la pena consultar Arthur Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society* (1974), que se debería leer junto con Hymes, *Way and Byway*, citado al tratar la dinastía Song. Para una visión general del floreciente campo de la historia de la mujer, véase Dorothy Ko, Jahyun Kim Haboush y Joan R. Piggot, *Women and Confucian Cultures in Premodern China, Korea, and Japan* (2003). Véase también Susan Mann y Yu-Yin Chen, eds., *Under Confucian Eyes: Writings on Gender in Chinese History* (2001).

Thomas J. Barfield, *The Perilous Frontier: Nomadic Empires and China, 221 B.C. to A.D. 1757* (1989) es un estudio minucioso y muy documentado sobre un tema importante de la historia china, pero para el primer período se debería leer conjuntamente con Nicola Di Cosmo, *Ancient China and Its Enemies* (2001). Kang Chao, *Man and Land in Chinese History* (1986) es una ambiciosa interpretación de la historia económica premoderna de China. Francesca Bray, *The Rice Economies: Technology and Development in Asian Societies* (1986) es una excelente introducción al cultivo del arroz mientras que K. C. Chang, ed., *Food in Chinese Culture: Anthropological and Historical Perspectives* (1977) aborda un tema importante –y exquisito–. Otro libro que proporciona mucha materia de reflexión, *The Retreat of the Elephants: An Environmental History of China* (2004), de Mark Elvin, trata de la China premoderna. Por desgracia, fue publicado cuando ya era tarde para que pudiéramos consultarlo durante la escritura nuestro texto. La lengua es una de las claves para entender cualquier civilización: se recomiendan John de Francis, *The Chinese Language: Fact and Fantasy* (1984) y S. Robert Ramsey, *The Languages of China* (1987).

Arte y literatura

Sherman E. Lee, *A History of Far Eastern Art*, 5.ª ed. (1994) incluye un estudio del arte indio que es útil para comprender el arte budista de Asia oriental. Es un libro bien escrito y revelador, pero también difícil. Michael Sullivan, *The Arts of China*, 4.ª ed. (1999) es un buen estudio general. Véase también *Three Thousand Years of Chinese Painting*, de Richard M. Barnhart (1997). *Theories of the Arts in China* (1983), editado por Susan Bush y Christian Murck es una estimulante recopilación de textos sobre varios temas importantes.

El mejor ensayo general breve sobre la literatura china continúa siendo Liu Wu-chi, *An Introduction to Chinese Literature* (1966). Para estudios más exhaustivos, véase Victor H. Mair, ed., *Columbia History of Chinese Literature* (2001). Para una introducción concisa, véase también J. Y. Liu, *Essentials of Chinese Literary Art* (1979). *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature* (1985), William H. Nienhauser, Jr., et al., eds., es indispensable pero desigual (véase la reseña en *Journal of the American Oriental Society* 107 [1987] 1, 293-304).

Para una lectura sensible de la poesía china, véase Stephen Owen, *Traditional Chinese Poetry and Poetics: Omens of the World* (1985). Tao-Ching Hsu, *The Chinese Concept of Theater* (1985) es un libro pluridisciplinar y sumamente informativo. *The Confucian Progress: Autobiographical Writings in Traditional China* (1990), de Wu Pei-yi, ofrece una poco habitual información seria y bien formulada sobre la historia literaria e intelectual/psicológica.

Cuando, en 1954, Joseph Needham publicó el primer volumen de su monumental serie *Science and Civilization in China*, puso en marcha un proyecto que continúa tras su muerte para publicar estudios bien documentados, fiables y estimulantes sobre una amplia variedad de ciencias y tecnología. El volumen más reciente (1999), de Peter Golas, trata sobre la minería. Dos aportaciones dignas de mención de Nathan Sivin, el principal estudioso actual de la ciencia china, son *Medicine, Philosophy and Religion in Ancient China: Researches and Reflections* (1995) y *Way and the Word: Science and Medicine in Early China and Greece* (2002).

Pensamiento y religión

East Asian Civilizations: A Dialogue in Five Stages (1988), de Wm. Theodore de Bary, es un resumen magistral que concluye apuntando la necesidad de que tanto Asia oriental como Occidente se pongan al corriente entre sí. Para perspectivas más recientes, véase *Rethinking Confucianism: Past and Present in China, Japan, Korea, and Vietnam*, editado por Benjamin A. Elman, John B. Duncan y Herman Ooms (2002), y Thomas A. Wilson, ed., *On Sacred Grounds: Culture, Society, Politics, and the Formation of the Cult of Confucius* (2002). Un recurso básico para el estudioso de la filosofía china es Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (1963), que abarca todos los períodos. La revista *Philosophy East and West* publica artículos sobre filosofía china.

Donald S. Lopez, Jr., ed., *Religions in China in Practice* (1996) es una importante introducción a una tradición que se ha caracterizado por insistir en la ortopraxia en lugar de en la ortodoxia. Daniel L. Overmyer, *Religions of China* (1986) y Christian Jochim, *Chinese Religions* (1986) son ensayos introductorios sobre la religión china. Anthony S. Cua, *Encyclopedia of Chinese Philosophy* (2003); Xinzhong Yao, ed., *Routledge Curzon Encyclopedia of Confucianism* (2003); y Livia Kohn, ed., *Handbook of Daoism* (2000) son recursos valiosos y también hay buenas exposiciones sobre muchos temas chinos en Mircea Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion*, en dieciséis volúmenes (1987).

Parte 1: La civilización clásica de China (hasta los Han)

Early China es la principal revista académica centrada en este período. Los artículos en Michael Loewe y Edward Shaughnessy, eds., *Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.* (1999) reflejan las perspectivas a veces diferentes, aunque no siempre, de los máximos expertos al

resumir las investigaciones sobre varias disciplinas. Sobre los propios puntos de vista de Shaughnessy, véase *Before Confucius: Studies in the Creation of the Chinese Classics* (1997). Todos los escritos de David N. Keightley merecen un estudio serio. Su *Time, Space, and Community in Late Shang China, ca. 1200-1045 B.C.* (2000) es sumamente recomendable.

Poo Mu-chou, *In Search of Personal Welfare: A View of Ancient Chinese Religion* (1998) es un ensayo excelente, al igual que Donald J. Harper, *Early Chinese Medical Literature: The Mawangdui Medical Manuscripts* (1998). Ambos son sumamente recomendables para quienes estén interesados en la religión china antigua.

Mark Lewis, *Sanctioned Violence in Early China* (1990) es un libro importante sobre un tema muy importante. A. C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China* (1989) es un magistral estudio sobre el antiguo pensamiento chino. Michael Puett, *The Ambivalence of Creation: Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China* (2001) es muy innovador. Michael Nylan, *The Five «Confucian» Classics* (2001) es una espléndida introducción a algunos de los textos más influyentes del mundo. Véase también Robin D. S.Yates, *Five Lost Classics: Tao, Huang Lao, and Yin-yang in Han China* (1997). *Knowing Words: Wisdom and Cunning in the Classical Traditions of China and Greece*, de Lisa Raphals, es un estudio comparativo fascinante. Benjamin Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (1985), ha sido descrito por A. C. Graham como un «ensayo lúcido, veraz, agradablemente escrito y detallado, redactado desde el punto de vista de quienes prefieren pensar en los chinos como en nosotros mismos» (*Times Literary Supplement*, 18 de julio de 1986, p. 795).

Sobre la dinastía Qin, véase Martin Kern, *The Stele Inscriptions of Ch'in Shihhuang: Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation* (2002). Sobre el derecho en la época Qin, véase A. F. P. Hulsewe, *Remnants of Ch'in Law: An Annotated Translation of the Ch'in Legal and Administrative Rules of the 3rd Century B.C., Discovered in Yun-Meng Prefecture, Hu-pei Province, in 1975* (1985), y Robin Yates y Katrina McLeod, *Forms of Ch'in Law: An Annotated Translation of the Feng-chen Shih* (1981).

Martin Powers, *Art and Political Expression in Early China* (1991) y Wu Hung, *Wu Liang Shrine: The Ideolology of Early Chinese Pictorial Art* (1989) aportan importantes puntos de vista sobre la dinastía Han. Sobre la historia de la mujer, véase Lisa Raphal, *Sharing the Light: Representations of Women and Virtue in Early China* (1998) y Michael Nylan, «Golden Spindles and Axes: Elite Women in the Achaemenid and Han Empires», en *The Sage and the Second Sex, Essays on Classicism, Confucian Learning, and Feminism*, editado por Li Chenyang (2000, pp. 199-222); y Miranda Brown, «Mothers and Sons in Warring States and Han China, 453 b.c.-a.d. 220», en *Nan Nü: Men, Women and Gender in Early and Imperial China*, vol. 5, n.º 2 (2003).

Sobre el máximo historiador del período –y de China–, véase *Ssu-ma Ch'ien: Grand Historian of China* (1958), de Burton Watson; la traducción muy accesible de Watson, *Records of the Historian: Chapters from the Shih Chi of Ssu-ma Ch'ien*, dos volúmenes (1961); y la de Michael Nylan, «Sima Qian: A True Histo-

rian» en *Early China* (23-24 [1998-99], pp. 203-246). Roger T. Ames, *The Art of Rulership: A Study in Ancient Chinese Political Thought* (1983) es una traducción de un texto Han importante por un especialista que, en colaboración con el filósofo David L. Hall, publicaron una serie de estudios sobre el pensamiento chino desde el punto de vista comparado. Sobre la vida y la poesía, véase también Anne Birrell, *Popular Songs and Ballads of Han China* (1988).

Parte 2: China en una época budista

El budismo en China

La bibliografía en inglés sobre el budismo es abundante y variada. Heinz Bechert y Richard Gombrich, *The World of Buddhism: Monks and Nuns in Society and Culture* (1984) es una introducción bien ilustrada.

Donald S. Lopez, Jr., *The Story of Buddhism: A Concise Guide to Its History and Teachings* (Nueva York, HarperCollins, 2001) es una introducción más reciente. Dos libros sobre el pensamiento budista que gozan de buena reputación son Paul Williams, *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations* (Nueva York, Routledge, 1989) y Roger J. Corless, *The Vision of Buddhism: The Space Under the Tree* (Nueva York, Paragon House, 1989). Donald W. Mitchell, *Buddhism: Introducing the Buddhist Experience* (Nueva York, Oxford University Press, 2002) se centra en la historia de las ideas y en la práctica religiosa del budismo.

Para un breve descripción del budismo en China considerado como un complejo proceso histórico de interacción entre China y la religión india, véase Arthur F. Wright, *Buddhism in Chinese History* (1959). De todas las escuelas budistas de Asia oriental, la Chan es la que mayor atención ha suscitado en Occidente. La traducción más rigurosa de un texto clave es *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch: The Text of the Tunhuang Manuscript* (1967) de Philip P. Yampolsky. La relación entre el Chan (zen) y las artes sigue siendo tan difícil de definir como la propia religión, pero las artes, sobre todo la pintura, dan testimonio del poder del zen al tiempo que ofrecen un enfoque para la comprensión. Recomendamos de forma entusiasta Jan Fontain y Money L. Hickman, *Zen Painting and Calligraphy* (1970), un catálogo de una exposición de obras tanto chinas como japonesas.

Robert Ford Campany, *To Live as Long as Heaven and Earth, a Translation and Study of Ge Hong's Tradition of Divine Transcendents* (2002) es una reciente e importante contribución al estudio del daoísmo durante el período de desunión con una buena bibliografía.

Avances laicos

Entre los estudios sobre la cultura laica de China durante el período de división figuran Robert Van Gulik, *Hsi K'ang and His Poetic Essay on the Lute* (1940). Richard B. Mather ha traducido el *Shishuo Xinyu* con el título *A New Account of*

Tales of the World (1976). Se trata de una traducción muy erudita y meticulosa que permite acceder en inglés a una fuente importante para el estudio de la sofisticación de este período. Hasta la fecha se han publicado tres de los ocho volúmenes previstos de la monumental traducción de David Knechtges de la antología literaria china más antigua que se conserva, *Wen Xuan or Selections of Refined Literature by Xiao Tong* (1982, 1987, 1996).

Sui y Tang

The Cambridge History of China, volumen 3, *Sui and T'ang, 580-906, Parte 1* (1979), editado por Denis Twitchett, es un importante recurso. Arthur F. Wright, *The Sui Dynasty* (1978), sigue siendo un estudio bien documentado. Charles Hartman, *Han Yu and the T'ang Search for Unity* (1986) aborda la historia política así como la literaria e intelectual. David McMullen, *State and Scholars in T'ang China* (1988) es una importante obra de erudición que, sin embargo, puede resultar difícil a un principiante. Peter Bol, *This Culture of Ours–Intellectual Transitions in T'ang and Sung China* (1992) es un libro profundo y esencial.

La poesía Tang está bien representada tanto en antologías como en estudios sobre poetas concretos. La selección de una serie de títulos es, en parte, una cuestión de gusto, pero por lo general se admite que *The Life and Times of Po Chü-i* (1949) es uno de los mejores libros a cargo de un experto traductor. Aunque no son tan biográficos como el libro de Waley, los siguientes ensayos también aportan información sobre la vida durante la dinastía Tang: Arthur Cooper, *Li Po and Tu Fu* (1973); David R. McCraw, *Du Fu's Laments from the South* (1992); A. R. Davis, *Tu Fu* (1971); y tres libros de Stephen Owen: *The Poetry of Meng Chiao and HanYu* (1975), *The Poetry of the Early T'ang* (1977), y *The Great Age of Chinese Poetry: The High T'ang* (1981). Sobre la poesía de los Tang posteriores, véase A. C. Graham, *Poems of the Late T'ang* (1965) y James J. T. Liu, *The Poetry of Li Shang-yin* (1969). Uno de los principales estudiosos de la cultura Tang es Edward H. Schafer. Dos de sus mejores libros son *The Golden Peaches of Samarkand: A Study of Tang Exotics* (1963) y *The Vermillion Bird: Tang Images of the South* (1967). Sobre una fascinante visión de la China de los Tang vista a través de la mirada de un monje japonés de visita, véase Edwin O. Reischauer, *Ennin's Travels in T'ang China* (1955).

Parte 3: Período imperial posterior / Período moderno anterior

Gran parte de la bibliografía general considera que el período imperial posterior y/o el período moderno anterior empieza con la dinastía Ming y se centra en ese período; la mayoría de las obras se mencionan en ese apartado aunque también afecten a las dinastías Song/Yuan. Una de las que creemos que se debe mencionar aquí es Theodore Huters y R. Bin Wong, eds., *Culture and State in Chinese History: Conventions, Accommodations, and Critiques* (1997). Para información sobre la

transformación del entorno, véase *Sediments of Time: Environment and Society in Chinese History*, editado por Mark Elvin y Liu Ts'ui-jung (1998). Las aportaciones individuales poseen una enorme calidad, pero algunas son más difíciles que otras. El ámbito de estudio de *Forest and Land Management in Imperial China* (1994), de Nicholas K. Menzies, es igual de amplio. R. Keith Schoppa, *Song Full of Tears: Nine Centuries of Chinese Life at Xiang Lake* (2002) es sumamente recomendable, al igual que los libros de Marks y Perdue mencionados en el texto.

Un libro sobre historia y pensamiento económico excepcional por su amplia cobertura cronológica es Richard Von Glahn, *Fountain of Fortune: Money and Monetary Policy in China 1000-1700* (1990). *Kinship Organization in Late Imperial China 1000-1400*, editado por Patricia B. Buckley y James L. Watson (1986) es un volumen influyente que, al igual que *Death Ritual in Late Imperial and Modern China* (1988), compilado por James L. Watson y Evelyn S. Rawski, ejemplifica la fructífera colaboración entre la antropología y la historia.

La China de la dinastía Song

Sobre las investigaciones actuales, véase el *Journal of Song-Yuan Studies*. Robert P. Hymes, *Statesmen and Gentlemen: The Elite of Fu-Chou, Chiang-Hsi in Northern and Southern Sung* (1986) es una lectura básica sobre la historia social, al igual que John W. Chaffee, *The Thorny Gates of Learning in Sung China: A Social History of Examinations* (2.ª ed., 1995). Otra importante aportación sobre la relación entre el Estado y la sociedad es *Powerful Relations: Kinship Status and The State in Sung China (960-1279)*, de Beverly J. Bossier (1998). Otro importante estudio recomendado es Thomas H. C. Lee, *Government Education and Examinations in Sung China* (1985). La estructura de los pueblos se analiza en *Village and Bureaucracy in Southern Sung China* (1971), de Brian E. McKnight, que es también la máxima autoridad en el derecho de la dinastía Song. Entre sus aportaciones más recientes figuran *The Enlightened Judgments: Ch'Ing-Ming Chi, the Sung Dynasty Collection* (1999), traducido por McKnight y James T. C. Liu. *China Turning Inward: Intellectual and Political Changes in the Early Twelfth Century* (1988), de Liu, sigue siendo un ensayo importante e influyente.

El primer capítulo de William H. McNeill, *The Pursuit of Power: Technology, Armed Force, and Society since A.D. 1000* (1982) [trad. cast.: *La búsqueda del poder*, Siglo XXI, Madrid, 1989] proporciona un debate estimulante sobre la economía de los Song a la luz de la historia mundial. Para comprender el crucial mundo del comercio marítimo, véase Angela Schottenhammer, ed., *The Emporium of the World: Maritime Quanzhou, 1000-1400* (2001). Véase también Billy K. L. So, *Prosperity, Regions, and Institutions in Maritime China: The South Fukien Pattern, 946-1368* (2000).

Family and Property in Sung China: Yuan Ts'ai's Precepts for Social Life (1984), traducido por Patricia B. Ebrey, es una aportación fascinante e importante sobre la historia social, al igual que su libro *The Inner Quarters: Marriage and the Lives of Chinese Women in the Sung Period* (1993). Richard von Glahn, *The Country of Streams and Grottoes: Expansion, Settlement, and the Civilizing of*

the Sichuan Frontier in Song Times (1987) aborda un tema importante de una manera sofisticada.

Ronald C. Egan, *The Literary Works of Ou-yang Hsiu (1007-72)* (1984) examina a una figura literaria e intelectual fundamental. Michal A. Fuller, *The Road to East Slope: The Development of Su Shi's Poetic Voice* (1990) es un ensayo sobre el principal poeta y literato de la dinastía. Sobre el estudio de la poesía de la dinastía Song, *Major Lyricists of the Northern Sung* (1974), de James J. Y. Liu, tiene el gran mérito de incluir el texto chino de cada poema, una versión palabra por palabra, y una cuidada traducción. *Mei Yao-ch'en and the Development of Early Sung Poetry* (1976), de Jonathan Chaves, es un libro serio y sumamente recomendable. Chaves también es el autor del excelente y precioso *Heaven My Blanket, Earth My Pillow–Poems from the Sung Dynasty by YangWan-li* (1975). Véase también Julie Landau, *Beyond Spring: Tz'u Poems of the Sung Dynasty* (1994). Hay varios libros más dignos de mención sobre la poesía de los Song que no se pueden enumerar aquí, pero debemos destacar un ensayo sobre la principal poetisa de China: *Li Ch'ing-Chao*, de P'in-ch'ing Hu (1966). Para los lectores interesados en la historia de la música, existe Rulan Chao Pian, *Song Dynasty Musical Sources and Their Interpretation* (1967). También es recomendable Peter C. Sturman, *Mi Fu and the Art of Calligraphy in Northern Song China* (1997).

Una fuente primordial para el estudio del pensamiento neoconfuciano es Wing-tsit Chan, trad., *Reflections on Things at Hand: The Neo-Confucian Anthology Compiled by Chu Hsi and Lu Tsu-ch'ien* (1967). Entre las otras muchas aportaciones de Wing-tsit Chan al estudio del neoconfucianismo figuran su traducción de *Neo-Confucian Terms Explained (The Pei-hsi tzu-i) by Ch'en Ch'un, 1159-1223* (1986) y su compilación de *Chu Hsi and Neo-Confucianism* (1986), una extensa recopilación de ensayos de expertos de Asia oriental y también de occidentales. Un excelente estudio sobre una de las alternativas a Zhu Xi es Hoyt C. Tillman, *Utilitarian Confucianism: Ch'en Liang's Challenge to Chu Hsi* (1982). Tillman también es el autor de *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy* (1992), un libro importante que analiza a Zhu Xi desde la perspectiva de la vida intelectual de su época. Véase también el libro de Bol mencionado anteriormente en «Sui y Tang».

Yuan

El volumen 6 de la *Cambridge History, Alien Regimes and Border States 907-1368* (1994), incluye capítulos de los principales especialistas en cada tema así como útiles ensayos bibliográficos. Para aquellos que deseen explorar la cultura de los Yuan, hay dos libros bien documentados y sensibles: Chungwen Shih, *The Golden Age of Chinese Drama* (1976) y Hok-lam Chan y Wm. Theodore de Bary, eds., *Yuan Thought* (1982), que continúa siendo el mejor libro sobre este ámbito.

La investigación sobre Marco Polo es un campo en sí mismo: http://www.silkroad.com/artl/marcopolo.shtml es una página web útil y atractiva; véase también http://www.usnews.com/usnews/doubleissue/mysteries/marco.htm. Un ensayo más antiguo, erudito y precioso es Leonardo Olschki, *Marco Polo's Asia: An Introduc-*

tion to His «Description of the World» Called «il Milione» (1960). Para otras narraciones de viajes, véase Christopher Dawson, ed., *Mission to Asia: Narratives and Letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries* (1955). Véase también Jeannette Mirsky, ed., *The Great Chinese Travelers* (1964), que incluye tres relatos que pertenecen a este período. Sobre un viajero en la dirección contraria, véase Morris Rossabi, *Voyager from Xanadu: Raban Sauma and the First Journey from China to the West* (1992).

Ming/Qing

Antes de volver a las dos dinastías por separado, es necesario mencionar varios libros sobre la China del período imperial tardío que son útiles para los estudiantes de uno o de ambos períodos. Entre ellos se incluyen la influyente y aún muy útil recopilación de ensayos editada por G. William Skinner, *The City in Late Imperial China* (1977). Randall A. Dorgen, *Controlling the Dragon: Confucian Engineers and the Yellow River in Late Imperial China* (2001) examina un tema importante. Philip C. C. Huang, *The Peasant Family and Rural Development in the Yangzi Delta, 1350-1988* (1990) y su equivalente, *The Peasant Economy and Social Change in North China* (1985), son interpretaciones detalladas y estimulantes. Francesca Bray, *Technology and Gender: Fabrics of Power in Late Imperial China* (1997) es magnífico.

Sobre la historia intelectual, véase Kang-Ching Liu, ed., *Orthodoxy in Late Imperial China* (1990) y el volumen complementario, que incluye trabajos importantes sobre la historia religiosa: *Heterodoxy in Late Imperial China* (2004), editado por Liu y Richard Shek. Véase también Richard Smith, *Cosmology, Ontology, and Human Efficacy* (1993). Benjamin A. Elman es un destacado experto interesado en la historia del pensamiento y de las instituciones. Véase su *From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China* (1984) y *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China* (2000), así como *Education and Society in Late Imperial China, 1600-1900*, editado por Elman y Alexander Woodside (1994).

Robert E. Hegel, *Reading Illustrated Fiction in Late Imperial China* (1998) aborda el aspecto físico de los libros y las expectativas de los lectores de los mismos. Véase también Hegel, *The Novel in Seventeenth Century China* (1981).

Ming

The Cambridge History of China, volumen 7, parte 1, *The Ming Dynasty, 1368-1644* (1988), editado por Frederick W. Mote y Denis Twitchett, es una detallada historia de la dinastía; la parte 2 (1998) consiste en ensayos temáticos. Hay una serie de ensayos sobre historia social y económica que comienzan con la dinastía Ming pero también incluyen la historia posterior. Un ensayo todavía útil sobre temas importantes que incluye excelentes sugerencias para ampliar las lecturas es Lloyd E. Eastman, *Family, Fields, and Ancestors* (1988). Ray Huang, *Taxation*

and Government Finance in 16th Century Ming China (1974) es un ensayo serio sobre un tema importante. El monumental *Dictionary of Ming Biography, 1368-1644*, dos volúmenes (1976), editado por L. Carrington Goodrich y Chaoying Fang, es un verdadero tesoro de información.

Wm. Theodore de Bary, *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart* (1981) aborda el neoconfucianismo desde la dinastía Song hasta la Ming y posteriormente. Véase también Wm. Theodore de Bary, et al., *Self and Society in Ming Thought* (1970). Sobre Wang Yangming hay dos ensayos complementarios: Julia Ching, *To Acquire Wisdom: The Way of Wang Yangming* (1976) y Tu Wei-ming, *Neo-Confucian Thought in Action: Wang Yangming's Youth (1472-1509)* (1976). Sobre el pensamiento de los Ming posteriores, véase Wm. Theodore de Bary et al., *The Unfolding of Neo-Confucianism* (1975), Edward Ch'ien, *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucian Thought in the Late Ming* (1985), e Irene Bloom, ed. y trad., *Knowledge Painfully Acquired: The K'un-chih Chi of Lo Ch'in-shun* (1987).

Craig Clunas, *Pictures and Visuality in Early Modern China* (1997) y su *Fruitful Sites: Garden Culture in Ming Dynasty China* (1996) son inspiradores e informativos. La música, así como el arte eran fundamentales en la cultura. Sobre la música tenemos la suerte de contar con Joseph S. C. Lam, *State Sacrifices and Music in Ming China: Orthodoxy, Creativity, and Expressiveness* (1998). La literatura ofrece fascinantes estampas de la vida durante la dinastía Ming, así como detalles sobre la sensibilidad de los Ming. Sobre las traducciones, véase *Indiana Companion to Chinese Literature* (véase bajo el épigrafe «Obras generales»). Andrew H. Plaks, *The Four Masterworks of the Ming Novel* (1987) es excelente. Sobre la pintura, véase James Cahill, *Parting at the Shore: Chinese Painting of the Early and Middle Ming Dynasty, 1368-1580* (1978) y su *The Distant Mountains: Chinese Painting of the Late Ming Dynasty 1570-1644* (1982), así como Anne De Coursey Clapp, *The Painting of T'ang Yin* (1991), que también proporciona detalles sobre la vida social de Suzhou durante la dinastía Ming.

Primeros encuentros

David E. Mungello, *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800* (1999) es una crónica breve y sumamente recomendable que también incluye bibliografía. Entre los libros sobre las relaciones de China con el resto del mundo figuran los siguientes: Philip Snow, *The Star Raft; China's Encounter with Africa* (Nueva York, Weidenfeld & Nicolson, 1988); Jacques Gernet, *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures* (Nueva York, Cambridge University Press y París, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1982), trad. Janet Lloyd, merece una lectura cuidadosa [trad. cast.: *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, FCE, México, 1989]. Véase también L. J. Gallagher, trad., *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matteo Ricci* (1953). Jonathan D. Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci* (1984) [trad. cast.: *El palacio de la memoria de Mateo Ricci*, Tusquets, Barcelona, 2002] es un fascinante ejercicio de historia comparada. Sobre la historia posterior del cristianismo, véase Daniel H Bays, *Chris-*

tianity in China from the Eighteenth Century to the Present (1996). Sobre las artes, véase Michael Sullivan, *Meeting of Eastern and Western Art* (1973, 1989).

Qing

La reciente publicación de *The Cambridge History*, volumen 9: Parte 1, *The Ch'ing Empire to 1800*, editado por Willard J. Peterson (2003), reduce el número de ensayos que debemos mencionar por separado en este apartado. No obstante, los lectores deberían tener presente un libro muy reciente editado por Lynn A. Struve, *The Qing Formation in World Historical Time* (2004), una seria recopilación de ensayos que abordan a la dinastía Qing desde el punto de vista de la historia mundial y adoptando una perspectiva global. Evelyn Rawski, *The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions* (Berkeley, University of California Press, 1998) es una excelente crónica de los Qing como una dinastía multiétnica. Pamela K. Crossley, una de las principales especialistas en estudios manchúes ha publicado *Orphan Warriors–Three Manchu Generations and the End of the Qing World* (1990), un ensayo general titulado *The Manchus* (1996) [trad. cast.: *Los manchúes*, Ariel, Barcelona, 2002] y *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology* (1999). Véase también Mark Elliott, *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China* (2001), y Edward J. M. Rhoades, *Manchu and Han Ethnic Relations and Political Power in Late Qing China, 1861-1928* (2000).

Sobre información demográfica, véase *One Quarter of Humanity: Malthusian Mythology and Chinese Realities, 1700-2000*, de James Z. Lee y Wang Feng (1999). Sobre el siglo XVIII, véase Susan Naquin y Evelyn S. Rawski, *Chinese Society in the Eighteenth Century* (1987), una ambiciosa síntesis y una excelente fuente de referencias adicionales sobre el gobierno y otros temas. William T. Rowe, *Saving the World: Chen Hongmou and Elite Consciousness in Eighteenth-Century China* (2001) es un importante ensayo sobre el pensamiento político y la acción. R. Kent Guy, *The Emperor's Four Treasures: Scholars and the State in the Late Ch Hen-lung Era* (1987) es instructivo tanto sobre los eruditos como sobre el Estado. Jonathan D. Spence, *Treason by the Book* (2001) [trad. cast.: *La traición escrita*, Tusquets, Barcelona, 2004] y Philip A. Kuhn, *Soulstealers: The Chinese Sorcery Scare of 1768* (1990) son descripciones sofisticadas y bien escritas llenas de ideas interesantes sobre la cultura política de los Qing. Harold L. Kahn, *Monarchy in the Emperor's Eyes: Image and Reality in the Ch'ien-lung Reign* (1971) disfruta mostrando lo elusiva que es la realidad detrás de la imagen.

Arthur Waley, *Yuan Mei: Eighteenth Century Chinese Poet* (1956) es un retrato trazado con sensibilidad. La investigación y la interpretación de la novela más aclamada del siglo y de China ha pasado a convertirse en una industria importante conocida como «estudios rojos». Dos ensayos excelentes son Andrew H. Plaks, *Archetype and Allegory in the Dream of the Red Chamber* (1976) y Anthony Yu, *Rereading the Stone: Desire and the Making of Fiction in Dream of the Red Chamber* (1997). Véase también Shang Wei, *Rulin Waishi and Cultural Transformation in Later Imperial China* (2003). Kai-wing Chow, *The Rise of Ritualism*

in Late Imperial China: Ethics, Classics, and Lineage Discourse (1994) es una importante aportación a la historia intelectual; véanse también los libros Benjamin Elman mencionados anteriormente.

Jonathan Spence transmite de forma brillante la textura de la vida cotidiana en *Death of Woman Wang* (1979) [trad. cast.: *La muerte de la mujer Wang*, Nerea, Madrid, 1990]. Susan Mann ha estudiado a más mujeres de la élite, como se menciona en el texto. Véase también *Under Confucian Eyes: Writings on Gender in Chinese History*, Susan Mann y Yu-Yin Chen, eds. (2001). Véase http://www.pem.org/yinyutang/, página web del Peabody Essex Museum, para más información sobre una vivienda de comerciantes Qing.

Parte 4: China en el mundo moderno

Paul A. Cohen, *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past* (1984) es una cuidadosa exposición de algunos de los constructos y preocupaciones que subyacen a los estudios chinos estadounidenses. Véase también su libro más reciente: *China Unbound: Evolving Perspectives on the Chinese Past* (2003).

El largo siglo XIX *(hasta 1911)*

The Cambridge History of China, volume 11, Parte II, *Late Ch'ing, 1800-1911*, editado por John K. Fairbank y Kwang-Ching Liu (1980), sigue siendo una valiosa referencia con útiles ensayos bibliográficos.

Jane Kate Leonard, *Controlling from Afar: the Daoguang Emperor's Management of the Grand Canal Crisis, 1824-1826* (1996) es un ensayo sobre la crisis interna de China. Sobre la política interior posterior, véase el ensayo de James M. Polachek mencionado en el texto. Para una perspectiva importante sobre las relaciones sino-occidentales, véase Jane K. Leonard, *Wei Yuan and China's Rediscovery of the Maritime World* (1984). Dian H. Murray, *Pirates of the South China Coast, 1796-1889* (1984) examina a algunos de los moradores del mundo marítimo. Para una perspectiva diferente, comparada y menos orientada hacia la historia marítima, véase James L. Hevia, *Cherishing Men from Afar: Qing Ritual and the Macartney Embassy of 1793* (1995). Véase también la reseña del mismo autor, «Opium, Empire, and Modern History», *China Review International* (vol. 10, n.º 2 [otoño de 2003] pp. 307-326).

Hankow: Commerce and Society in a Chinese City, 1796-1889 y *Hankow Conflict and Community in a Chinese City, 1786-1895* (1984, 1989), ambos de William T. Rowe, resumen muchas investigaciones al mismo tiempo que abren nuevos horizontes. Yen-p'ing Hao, *The Commercial Revolution in Nineteenth Century China* (1986), es un ensayo muy bien documentado sobre el sector moderno.

Sobre el cristianismo, véase el libro de Daniel H. Bays mencionado anteriormente. Sobre la rebelión Taiping el libro de Jonathan Spence mencionado en el texto es una excelente descripción narrativa. Los historiadores han recurrido cada

vez más a la historia local en busca de respuestas a importantes cuestiones de la historia política y social. Un buen ejemplo de ellos es Mary B. Rankin, *Elite Activism and Political Transformation in China: Zhejiang Province, 1865-1911* (1986).

El estudio de la historia intelectual de la China moderna ha estado profundamente influido por los brillantes escritos de Joseph R. Levenson, sobre todo *Confucian China and Its Modern-Fate*, tres volúmenes (1972, 1958-1965). Véase también Maurice Meisner y Rhoads Murphy, eds., *The Mozartian Historian: Essays on the Works of Joseph R. Levenson* (1976). Chang Hao, en *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890-1911* (1987), sigue un planteamiento totalmente diferente. Un excelente ejemplo de lo que se puede conseguir en el ámbito de la biografía intelectual es Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (1964). *An Intellectual History of Modern China*, de Merle Goldman y Leo Ou-fan Lee (2002), es un útil estudio. Véase también Kirk A. Denton, ed., *Modern Chinese Literary Thought: Writings on Literature, 1893-1945* (1996).

En Daniel H. Bays, *China Enters the Twentieth Century: Chang Chih-tung and the Issues of a New Age, 1895-1909* (1978) y Stephen R. MacKinnon, *Power and Politics in Late Imperial China: Yuan Shi-kai in Beijing and Tianjin, 1901-1908* (1980), se examina a dos de las figuras más destacadas durante el último decenio de la dinastía Qing. Véase también Joan Judge, *Print and Politics: «Shibao» and the Culture of Reform in Late Qing China* (1996).

Luke S. K. Kwong, *A Mosaic of the Hundred Days* (1984), acaba con algunos mitos. Sobre investigaciones y análisis más recientes, véase Rebecca E. Karl y Peter Zarrow, eds., *Rethinking the 1898 Reform Period: Political and Cultural Change in Late Qing China* (2002). Paul A. Cohen, *History in Three Keys: The Boxers as Event, Experience and Myth* (1987) es un buen libro para empezar a leer sobre la rebelión de los bóxers.

Las periodizaciones varían, reflejando diferentes propósitos, y algunos libros excelentes van más allá de los epígrafes de este libro. Un buen ejemplo es *Remaking the Chinese City: Modernity and National Identity, 1900-1950* (2000), editado por Joseph Esherick, un historiador social de quien también se recomienda el resto de sus obras.

Bonnie S. McDougall y Kam Louie, *The Literature of China in the Twentieth Century* (1997) es uno de los pocos libros que abordan el siglo XX en su conjunto. *China and Charles Darwin* (1983), de James R. Pusey, aporta mucha información sobre Liang Qichao, aunque sin duda cierto darwinismo social ha continuado a lo largo de todo el siglo.

Parte 5: La construcción de una nueva China

La China republicana es el tema de los volúmenes 11 y 12 de *The Cambridge History*. Conviene leerlos junto con *Reappraising Republican China* (2000), una recopilación de ensayos editados por Frederick Wakeman, Jr. y Richard L. Edmonds, que en cierta medida arroja una luz más favorable sobre el período. Véase también Lloyd E. Eastman, *Seeds of Destruction: Nationalist China in War and*

Revolution (1984) y su *Family, Fields, and Ancestors*, mencionado anteriormente. Para una lectura adicional sobre un tema importante, véase «Warlord Studies», un estudio crítico de Diana Lary en *Modern China* (vol. 6, n.º 4 [1980], 439-470).

El feroz rechazo a la tradicción por los dirigentes del Movimiento del Cuatro de Mayo sigue generando mucha controversia y quizá sea demasiado pronto para que exista una historia general. Para un ensayo sobre la ciudad postimperial, véase David Strand, *Rickshaw Beijing: City People and Politics in the 1920s* (1989), una crónica magistral sobre un tema pluridisciplinar. Entre la abundante bibliografía sobre Shanghai se incluye Leo Ou-fan Lee, *Shanghai Modern: The Flowering of a New Urban Culture in China, 1930-45* (1999).

Thomas G. Rawski, *Economic Growth in Prewar China* (1989) es muy informativo. Su opinión de que la economía china creció entre 1912 y 1937 es una valiosa aportación a la historia y al discurso económicos. Sobre la historia empresarial, véase Sherman Cochran, *Encountering Chinese Networks: Western, Japanese, and Chinese Corporations in China, 1880-1937* (2001). Frank Dikotter, *Crime, Punishment and the Prison in Modern China* (2002) analiza las políticas penitenciarias en el período precomunista.

La época de los caudillos es especialmente compleja. Edward A. McCord, *The Power of the Gun: The Emergence of Modern Chinese Warlordism* (1993) incluye un análisis de los enfoques interpretativos, así como un estudio detallado centrado en Hubei y Hunan. Prasenjit Duara, *Culture, Power, and the State: Rural China, 1900-1942* (1988) es un importante e influyente estudio interpretativo.

Arif Dirlik, *The Origins of Chinese Communism* (1989) es un ensayo reflexivo y complejo. Philip Short, *Mao: A Life* (2000) es el estudio sobre Mao más completo disponible en inglés.

Jeffrey C. Kinkley, *Chinese Justice, the Fiction: Law and Literature in Modern China* (2000) es un libro de gran alcance y excepcional. Véase también de Kinkley *The Odyssey of Shen Congwen* (1987). Leo Ou-fan Lee, *The Romantic Generation of Modern Chinese Writers* (1981), y *Voices from the Iron House: A Study of Lu Xun* (1987), del mismo autor, así como el volumen de conferencias editado por él, *Lu Xun and His Legacy* (1985), son muy recomendables. Ralph Crozier, *Art and Revolution in Modern China: The Lingnan (Cantonese) School of Painting, 1906-1951* (1988) explora la relación entre el arte y la política, y entre nación y provincia.

La República Popular China

La introducción de *Single Sparks: China's Rural Revolutions* (1989), editado por Kathleen Hartford y Steven M. Goldstein, proporciona una excelente descripción de los diferentes enfoques empleados por los especialistas al tratar de analizar la revolución china. El volumen 14 de *The Cambridge History* (1987), editado por Roderick MacFarquar y John K. Fairbank, trata sobre la República Popular entre 1949 y 1965, y contiene bilbiografía comentada.

Uno de los principales estudiosos de los avances ideológicos en China es Maurice Meisner, cuyo *Marxism, Maoism, and Utopianism: Eight Essays* (1982) es

muy recomendable. En James L. Watson, ed., *Class and Social Stratification in Post-Revolution China* (1984) se examina un tema importante. *Popular Chinese Literature and Performing Arts in the People's Republic of China, 1949-1979* (1984), editado por Bonnie S. McDougall, es otra valiosa recopilación de ensayos.

Dos ensayos importantes y muy útiles sobre la China de Mao son John Wilson Lewis y Xue Litai, *China Builds the Bomb* (1998), y Judith Shapiro, *Mao's War Against Nature* (2001). Un libro que se menciona en todas las bibliografías es Richard P. Madsen, *Morality and Power in a Chinese Village* (1984). Su base empírica es un excepcional estudio sobre un aldea de Anita Chan, Richard Madsen y Jonathan Unger, *Chen Village: The Recent History of a Peasant Community* (1984). Su continuación, Chan y Unger, *Chen Village under Mao and Deng* (1984 and 1992) también es muy recomendable. Zhang Xinxin y Sang Ye, *Chinese Lives: An Oral History of Contemporary China* (1987), compilado por W. J. E. Jenner y Delia Davin, es una recopilación de estampas personales, una ventana a la vida en China.

Sobre la revolución cultural, véase Roderick MacFarquar, *The Origins of the Cultural Revolution* (1974), Elizabeth Perry, *Proletarian Power: Shanghai in the Cultural Revolution* (1997), Barbara Barnouin, *Ten Years of Turbulence: The Chinese Cultural Revolution* (1993), y Heng Liang, *Son of the Revolution* (1993), traducido por Judith Shapiro. Sobre las secuelas de los años de la Revolución Cultural, véase *Mao's Harvest: Voices from China's New Generation* (1983), editado por Helen F. Siu y Zelda Stern. Véase también Yue Daiyun y Carolyn Wakeman, *To the Storm: The Odyssey of a Revolutionary Chinese Woman* (1985), un relato personal apasionante.

Orville Schell, *Mandate of Heaven: A New Generation of Entrepreneurs, Dissidents, Bohemians, and Technocrats Lay Claims to China's Future* (1994) es una crónica sobre Tian'anmen y el período posterior de un experimentado observador de China. Tony Saich, ed., *The Chinese People's Movement: Perspectives on Spring 1989* (1990) ofrece análisis e incluye una cronología.

Una buena manera de mantenerse al corriente de los últimos acontecimientos es recurrir a las páginas de *The China Quarterly*. El desarrollo económico ha sido prioritario en la China de Deng Xiaoping, por lo que *The Political Economy of Reform in Post-Mao China* (1985), editado por Elizabeth J. Perry y Christine Wong, es especialmente útil. Sobre el campo, véase también Ashwani Saith, *The Re-emergence of the Chinese Peasantry: Aspects of Rural Decollectivisation* (1987). John P. Burns y Stanley Rosen, eds., *Policy Conflicts in Post-Mao China: A Documentary Survey with Analysis* (1986) es muy útil. La política energética es el tema de un excelente ensayo sobre cómo funciona la política china: Kenneth Lieberthal y Michael Oksenberg, *Policy Making in China: Leaders, Structures, and Process* (1988).

Uno de los eminentes colaboradores de *The Nature of Chinese Politics* (2002), compilado por Jonathan Ungar, es Andrew J. Nathan, una autoridad sobre la China contemporánea y autor de *China's Crisis: Dilemmas of Reforms and Prospects for Democracy* (1990) y otros ensayos. Véase también *The Paradox of China's Post-Mao Reforms* (1999), editado por Merle Goldman y R. MacFarquar. Doug

Guthrie, *Dragon in a Three-Piece Suit: The Emergence of Capitalism in China* (1999) es muy acertado.

Jun Jing, *The Temple of Memories: History, Power, and Morality in a Chinese Village* (1996) es un magnífico ensayo sobre una rama del clan Kong, que se consideran descendientes de Confucio, y sobre cómo revivieron su tradición y contruyeron un templo al sabio. Vaclav Svil, un destacado estudioso del medio ambiente chino, ha publicado recientemente una recopilación de sus textos junto con reflexiones más recientes en *China's Past, China's Future: Energy, Food, Environment* (2004). Véase también Lester Ross, *Environmental Policy in China* (1988).

Merece la pena estudiar las artes por lo que son en sí mismas y también por lo que revelan sobre las personas que las crean y apoyan. Julia F. Andrews, autora de *Between the Thunder and the Rain: Chinese Painting from the Opium War to the Cultural Revolution, 1840-1979* (2000) y *Painters and Politics in the People's Republic of China, 1949-1979* (1994) es una historiadora del arte con una sólida base en la historia. Véase también Andrews y Kuiyi Shen, *Century in Crisis: Modernity and Tradition in the Art of Twentieth-Century China* (1998), Ellen J. Laing, *The Winking Owl: Art in the People's Republic of China* (1988), y Joan L. Cohen, *The New Chinese Painting, 1949-1986* (1987).

Richard C. Kraus, un politólogo con buena vista y oído ha escrito *Brushes with Power: Modern Politics and the Chinese Art of Calligraphy* (1991) y *Pianos and Politics in China: Middle-Class Ambitions and the Struggle over Western Music* (1989). Yingjin Zhang y Zhiwei Xiao, *Encyclopedia of Chinese Film* (1999) es una obra de referencia útil. Véase también Cyrus Berry, ed., *Perspectives on Chinese Cinema* (1991), y Linda C. Ehrlich y David Desser, eds., *Cinematic Landscapes: Observations on the Visual Arts and Cinema of China and Japan* (1994).

Jeffrey C. Kinkley, *After Mao: Chinese Literature and Society, 1978-81* (1985) es un análisis del mundo literario posterior a Mao escrito por una de las máximas autoridades sobre la literatura y los intelectuales contemporáneos. Otros libro profundo e influyente es Perry Link, *The Uses of Literature: Life in the Socialist Chinese Literary System* (2000). Sobre la cultura popular, véase Michael Dutton, *Streetlife in China* (1998).

Wu Hung, *Chinese Art at the Crossroads* (2002) es una lectura gratificante, al igual que sus demás libros y ensayos, y su aportación a *Inside Out* (1998), el catálogo de una notable exposición de obras de artistas que viven en China continental, Taiwan y en otros lugares. Igualmente, en *Running Wild: New Chinese Writers*, editado por David Der-Wei Wang con Jeanne Tai (1994), se incluye a escritores chinos de todo el mundo. Véase también *Chinese Literature in the Second Half of a Modern Century: A Critical Survey* (2000), editado por Pang-Yuan Chi y Wang, quien hace hincapié aquí y en otros lugares en las similitudes en la escritura china siempre que se producen.

Los relatos de viajes suelen revelar tanta información sobre el viajero como sobre China, y sería interesante comparar de una forma sistemática las crónicas de los visitantes recientes con las de los extranjeros que visitaron China en épocas anteriores. Entre los libros contemporáneos más interesantes figuran los de escritores profesionales (Simon de Beauvoir, Alberto Moravia y Colin Thubron),

los de periodistas con experiencia en China (Edgar Snow y Seymour Topping) y los de especialistas en estudios chinos (Ross Terrill, Simon Leys y Orville Schell). Merece la pena destacar los libros de personas que han residido en China durante algún tiempo ejerciendo de profesores de universidad (Tani E. Barlow y Donald M. Lowe), periodistas (Fox Butterfield y David Bonavia) o funcionarios de embajadas (Robert Garside).

Taiwan y Hong Kong

La *Cambridge History* no incluye Taiwan –que se tratará en el volumen 15–. Murray A. Rubinstein, *Taiwan: A New History* (1999) es un buen lugar para empezar a leer sobre la historia de Taiwan. Entre los libros importantes que se han publicado después de la historia de Rubinstein figuran Jay Taylor, *The Generalissimo's Son: Chiang Ching-kuo and the Revolutions in China and Taiwan* (2000) y Stephane Corcuff, *Memories of the Future: National Identity Issues and the Search for a New Taiwan* (2002). Entre los estudios más antiguos que merece especialmente la pena consultar, véase Thomas B. Gold, *State and Society in the Taiwan Miracle* (1986), y sobre la historia social anterior, véase Johanna M. Meskill, *A Chinese Pioneer Family: The Lins of Wu-feng, Taiwan, 1729-1895* (1979).

Los problemas de identidad también están muy presentes en las mentes de los artistas e intelectuales de Hong Kong. Véase *Hong Kong Becoming Chinese*, una serie publicada en Armonk, NY, por M. E. Sharpe dirigida por Ming K. Chan y Gerald A Postiglione.

La sociología/antropología del conocimiento

El posmodernismo ha hecho más urgente la necesidad de que los estudiosos sean plenamente conscientes del contexto humano de la obra en su disciplina. La arqueología no es una excepción a esta regla, pero los arqueólogos ocupan un lugar especial en China al ser considerados intelectuales que trabajan con las manos y la mente y lo hacen en un país que sigue valorando la historia. Éste es, al menos, el argumento que esgrime Erika E. S. Evasdottir en *Obedient Authority: Chinese Intellectuals and Their Achievement of Orderly Life* (2004), una brillante examen antropológico de las vidas y las carreras de los arqueólogos chinos en la actualidad. Publicado justo cuando terminamos esta obra, es un libro absolutamente contemporáneo que nos retrotrae a los orígenes.

Créditos

Esta página constituye una prolongación de la página sobre derechos de autor. Hemos hecho todo lo posible para averiguar la titularidad de todo el material protegido por derechos de autor y conseguir el permiso de los titulares de los derechos. En caso de que surja alguna duda sobre la reproducción de cualquier material, estaremos encantados de efectuar las correcciones necesarias en futuras ediciones. Debemos dar las gracias a los siguientes autores, editores y agentes por concedernos permiso para utilizar el material señalado.

Portadilla: © Irene Chou. Reproducida con permiso de la artista y Mandy Lee, IPreciation Gallery (http://www.ipreciation.com) Parte.1: *Caballo volador*. Bronce, Wu wei, Gansu, siglo II, 45 cm × 35 cm. © Bridgeman Art Library, Londres/Nueva York/Zhang Shui Cheng Parte 2: Tríada con mandorla. En *Return of the Buddha: The Qingzhou Discoveries*, de la Royal Academy of the Arts (Londres, 2002) Parte 3: Jarrón. Porcelana Guan, Song, 17 cm de altura. © Sir Percival David Foundation of Chinese Art, University of London Parte 4: Ren Xiong. En un autorretrato diferente a cualquiera pintado antes, Ren se representa a sí mismo con un corte de pelo militar y expresa tanto beligerancia como inquietud. Rollo colgante, tinta y color sobre papel. 79 cm × 177 cm. © Colección del Museo del Palacio, Beijing, China

Capítulo 1. 1.01: © Museo Nacional de China 1.03: © C.V. Starr East Asian Library, Columbia University 1.04: Caligrafía del doctor Leon L.Y. Chang 1.05: © Berkeley, Society for the Study of Early China, 1997 1.06: © Editorial de Reliquias Culturales 1.07: © C.V. Starr East Asian Library, Columbia University 1.08: En Michael Loewe, Edward L. Shaughnessy, *The Cambridge History of Ancient China* (Cambridge University Press, 1999) 1.09: © HIP/Scala/Art Resource, NY 1.10: The Metropolitan Museum of Art, Munsey Fund (24.72.1-14). Colección de altar © 1986 The Metropolitan Museum of Art 1.11: En William Willets, *Chinese Art, vol. 1* (Hamondworth, Inglaterra, 1958), con autorización de Penguin Books Ltd. Cortesía de William Willets 1.12: © Asian Art & Archaeology, Inc./CORBIS 1.13: © Editorial de Reliquias Culturales

Capítulo 2. 2.02: © Editorial de Reliquias Culturales 2.03: En Xiaoneng Yang, *The Golden Age of Archaeology* (New Haven, Yale University Press, 1999) 2.04: © Museo Nacional de China 2.05: © Museo Nacional de China

Capítulo 3. 3.01: © Bridgeman Art Library 3.03: © Giraudon/Bridgeman Art Library 3.04: © A.M.S. Foundation for the Arts, Sciences and Humanities. Fotografía cortesía de Arthur M. Sackler Gallery, Smithsonian Institution,Washington, D.C.: MLS1802 3.05: En Feng Yunpeng y FengYunyuan c. 1821. *Jin shisuo*. Reimpresión: Shanghai: Shangwu Press, 1934, 3.18-19 3.06: © Oficina de Reliquias Culturales de Sichuan 3.07: © Museo Nacional de China 3.08: En *Stories from China's Past*, de la Chinese Culture Foundation of San Francisco (1987) 3.09: © Museo Nacional de China 3.10: En *Stories from China's Past*, de la Chinese Culture Foundation of San Francisco (1987)

Capítulo 4. 4.02: © Lore Schirokauer 4.03: Fotografía © 2005 Museum of Fine Arts, Boston 4.04: Caligrafía del doctor Leon L.Y. Chang 4.05: © Museo del Palacio Nacional, Taipei, Taiwan, República de China 4.06: © The Trustees of The British Museum 4.07: © Askaen

Capítulo 5. 5.02: © University of Pennsylvania, Negative n.° T4171 5.03: © Lore Schirokauer 5.04: Cortesía de Karen Schlansky 5.05: © Schirokauer Collection 5.07: © Seattle Art Museum, Eugene Fuller Memorial Collection, 38.6. Fotografía de Paul Macapia 5.08: © Freer Gallery of Art, Smithsonian Institution, Washington, D.C.: Donación de Charles Lang Freer, Fl 909.98 5.09: © Museo del Palacio Nacional, Taiwan, República de China

Capítulo 6. 6.02: Fotografía © 2005 Museum of Fine Arts, Boston 6.03: © Colección del Museo del Palacio, Beijing 6.04: © TNM Image Archives, http://TnmArchives.jp/ 6.05: © Museo del Palacio Nacional, Taiwan, República de China 6.06: © Museo del Palacio Nacional, Taiwan, República de China 6.07: © Museo del Palacio Nacional, Taiwan, República de China 6.08: © National Museo del Palacio Nacional, Taiwan, República de China 6.09: Cortesía de Michael Sullivan y Dominique Darbois

Capítulo 7. 7.02: © Abe Collection, Museo Municipal de Bellas Artes de Osaka 7.03: © Museo del Palacio Nacional, Taiwan, República de China 7.04: © Museo del Palacio Nacional, Taiwan, República de China 7.05: © Museo del Palacio Nacional, Taiwan, República de China

Capítulo 8. 8.02: © The Asian Society, colección del señor y la señora J.D. Rockefeller III, fotografía de Lynton Gardiner 8.03: © Honolulu Academy of Arts, Donación de la señora Carter Gait, 1952 (1666.1) 8.04: © Cleveland Museum of Art, 2003. Leonard C. Hanna, Jr. Legado, 1980.10 8.05: © Asian Art Museum of San Francisco, Donación del Avery Brundage Collection Symposium Fund y el M.H. de Young Memorial Museum Trust Fund, B69D17. Reproducida con permiso

Capítulo 9. 9.02: © Freer Gallery of Art, Smithsonian Institution, Washington, D.C.: Compra, Fl 965.22 detalle 9.03: © Rijksmuseum voor Volkenkunde Leiden 9.04: © Colección del Museo del Palacio, Beijing 9.05: © Peabody Essex Museum, Salem, MA

Capítulo 10. 10.02: © Honolulu Academy of Arts, Donación de la Wilhelmina Tenney Memorial Collection, 1955 (2045.1) 10.03: © Cleveland Museum of Art, John L. Severance Fund, (1953.247) 10.04: © Asian Art Museum of San Francisco. Donación de la Tang Foundation ofrecida por Nadine, Martin y Leslie Tang al Asian Art Museum para celebrar el sexagésimo cumpleaños de Jack C.C. Tang, B87D8. Reproducida con permiso 10.05: © Rijks Museum, Amsterdam, AK-RK-1991-10 10.06: © Lore Schirokauer

Capítulo 11. 11.01: ©Time Life Pictures/Mansell/Time Life Pictures/Getty Images 11.02: © Hulton-Deutsch Collection/CORBIS 11.03: © Cixi, emperatriz viuda de China, 1835-1908 Fotografías. Freer Gallery of Art y Arthur M. Sackler Gallery Archives. Smithsonian Institution, Washington, D.C., Compra. Fotógrafo: Xunling, SC-GR 256 11.04: © Lore Schirokauer 11.05: Reproducida en *The Cause of the Riots in the Yangtse Valley: A 'Complete Picture Gallery', Hankow 1891*. Cortesía de la Houghton Library, Harvard University

Capítulo 12. 12.01: En «A Record of the Situation of China», viñeta en *Shibao*, 26 de agosto de 1907 12.02: Cortesía de Far East Fine Arts, Inc. San Francisco, (http://www.fareastfinearts.com) 12.03 © Museo de Arte, Universidad China de Hong Kong, China 12.04: © Xu Beihong Museum

Capítulo 13. 13.02: From Yonghua lingxin, comp., *Woodcuts of Wartime China, 1937-1945* (Taiwan, Li Ming Cultural Enterprises, Dist.) 13.04: © Revolutionary Workers Online 13.05: © Bettman/COR-BIS 13.06: En Steven Levine, *Anvil of Victory: The Communist Revolution in Manchuria, 1945-1948*. Cortesía de Columbia University Press

Capítulo 14. 14.01: Galería Nacional de Arte de China, Beijing. Reproducida con permiso 14.02: Instituto de Pintura China de Shanghai. ©Wu Hufan. Reproducida con permiso 14.03: En *Peasant Paintings from Huhsien County*. Recopilación de la Sección de Colecciones de Bellas Artes de los Grupos Culturales del Consejo de Estado de la República Popular China (Beijing, 1974) 14.04: De la Stefan R. Landsberger Collection (Chinese Propaganda Poster Pages, Online Exhibit, http://www.IISG.NIV-Landsberger) 14.05: Collection Conrad Schirokauer. Fotografia © Lore Schirokauer

Capítulo 15. 15.01: ©1991 Xu Bing. Reproducida con permiso del artista 15.02: © Peter Turnley/ CORBIS 15.03: ©Yen Kwok-Chung. Reproducida con permiso del artista 15.04: © Lore Schirokauer 15.05: © Liu Kuo-Sung. Reproducida con permiso del artista

Índice alfabético

A la orilla del agua (*Shuihuzhuan*). *Véase Shuihuzhuan*: *A la orilla del agua*
Academia de la Gruta del Ciervo Blanco, 200
Academia Donglin, 257
Academia Militar de Whampoa. *Véase* Chiang Kai-shek: Academia Militar de Whampoa
Acantilado Rojo, 191
Adiós a mi concubina, 436
Administración de Transporte de Grano, 311
Admoniciones de las institutrices a las damas de la corte, 136, *137il*
agricultura. *Véase también* cultivos concretos
  apoyo urbano a la, 186-187
  arroz, 131-132
  colectivización, 400-401
  competencia internacional, 327-328
  control de la, (Ming), 233
  cuenca del Yangzi, 216
  en el norte, 123-125
  en el sur, 131-132
  GMD, 372-373
  Han, 103-107
  innovación, 327-328
  Ming, 233
  préstamos, 183
  producción (Qing), 293-295
  reforma (PCC), 363
  rehabilitación (Ming), 241
  Revolución Cultural, 412-414
  sistema de campo común, 106
  Song septentrionales, 186-187
  tierras. *Véase* política agraria
al-Din, Yamal, 214
Alcock, convenio de, 321
Alemania, 337, 341-342, 350, 353, 369-370, 379, 382
alfabetización, 243
Alianza Revolucionaria (Tongmenghui), 346, 348-349
Amarillo, río, *20il*, 34, 41, 83, 93, 142, 175, 215-216, 227, 311, 423, 431
Amherst, lord, 275, 304
Amitabha (*Amituofo*), 157, 251
An Lushan, 151, 160-162, 164, 167
Analectas (Lun Yü)
  Conceptos, 62-64
  refutación de Mencio, 67-68
  refutación de Mozi, 65-67
  sobre las mujeres, 99-100
Anales de primaveras y otoños (*Chunqiu*). *Véase Chunqiu* (*Anales de primaveras y otoños*)
anarquismo, 351
Andrews, Julia F., 409, 419n[5-6], 466
Anhui, ejército de, 315
«Animar a mi hijo a estudiar y abstenerse de beber vino», 248
Annam, 143, 181, 208, *véase también* Vietnam
Antología de textos sobre el arte de gobernar de los Qing (*Huangchao jingshi wenbian*), 322
Archivos del conocimiento cotidiano (*Rizhilu*), 283
arroz, *21il*, 28, 30, 56, 127, 131-132, 187, 241, 294-295, 336, 388, 430, 452
artes. *Véase* literatura; pintura; poesía
artistas
  budistas, 217-218, 252-253
  caligrafía, 224-226
  campesinos, 416
  época de los caudillos, 354-356
  escuela Wu, 247-248
  escuela Zhe, 237, 248
  estilo del norte, 290
  Han, 96-98
  honestidad en los, 224
  Hong Kong, 434-435
  Ming (período medio posterior), 247-249
  Ming, 253-255

período de desunión, 132-137
Qing, 281-283
realismo social, 416
revolucionarios, 409
Song meridional, 197-199
Song septentrional, 191-195
Taiwan, 439
Tang, 150-151
Yuan, 223-227
Arrow, incidente del, 316
Asia central
comerciantes, 211
control Qing de, 286-287
política (Qing), 333
rebeliones, 333
Asia, mapa de, *20il*
astilleros de Fuzhou, 319, 325-326, 335
Atwell, William, 294, 300n[18]
Avalokitesvara (*Guanyin*), 120, 155, 157, 189-190

Ba Jin (Li Feigang), 358
Bada Shanren (Zhu Da), 282, *282il*, 354
baihua (lengua vernácula), 352
Baladas del ajo, Las, 424
bambú, *36il*, *60il*, 96, 122, 192-193, 196, 226-227, 245
Ban Gu, 93, 99-100
banca, 343
Banco Comercial de China, 434
«banda de los cuatro», 422
Bao Zheng, 222
«bárbaros del sur», 213, 265, *266il*
Barmé, Geremie R., 424, 443n[15]
Barnhart, Michael A., 380, 394n[5]
Barnhart, Richard M., 195, 206n[12], 452
Baum, Richard, 431, 442n[8]
Bayan, 214-215
Beattie, Hilary J., 242, 259n[10]
Beijing
con los Ming, 233
conquista mongol, 209
convención de, 317
poder de nombramiento, 324
Bela de Hungría, 210
Bergson, Henri-Louis, 354
Bian Wenzhi, 237, 365n[12]
bianwen («textos en transformación»), 159
Biblioteca completa de los cuatro tesoros (*Siku quanshu*), 287-288
Bienal de Arte Contemporáneo de Hong Kong, 435
Birch, Cyril, 221, 229n[9], 229n[11], 338n[13]
Birge, Bettine, 217, 229n[5]
Bo Juyi, 166, 220
Bo Yang, 440
bodhisattvas, 125, 130, 156
Bogue, Tratado de, 309-310
bohemios, 355-356
Bol, Peter K., 170n[2], 201, 206n[18], 229n[7], 456, 458
bomba atómica, *408il*, 409
Borodin, Mijail, 360, 363
Boxer, C. R., 264, 276n[1], 276n[4]
Boyu, 99-100, 346
bronces, 39, 42, 66, 237, 437
Brook, Timothy, 253, 259n[19-20]
Buda Cósmico (Vairocana), 157, 165, 264
budismo Mahayana, 120, 157, 455
budismo Theravada, 120
budismo
arte, 125, 156, 190, 217, 452
ataques neoconfucianos, 200
Chan, 157-158, 189-190
como religión estatal, 147-149
cósmico, 118, 156-157. *Véase también* Buda Cósmico (Vairocana)
deidades, 120-121
difusión del, 119-121
dinastía Sui, 141-143
edad de oro, 189
en China meridional, 137-139
en China, 125-129
en el confucianismo, 251-253
en el daoísmo, 125-128, 251-253
fantasmas hambrientos, 159
hostilidad hacia el, 265
influencia daoísta, 130-131
instituciones, 154, 165, 251
intelectualmente, 156-157
jesuitas y, 269-271
Ming, 250-251
monasterios, 125, 128, 154, 189
Nobles Verdades, 118
orígenes, 117-119
persecución, 128
pintura, 253
ramas, 120, 158, 253
resurgimiento, 432-434
secta Tiantai, 156-157, 165, 189
sectas, 156-159
sociedades laicas, 218
textos sagrados, 146, 158-159, 165
tibetano, 217-218
Tierra Pura, 157-159, 165, 218, 264

traducción de los textos, 126
vía media, 120
buenos modales (*li*)
definición, 64
desafíos (Qing), 289
ejecución, 63-64
neoconfuciano, 201-202
orígenes, 64, 71
postura de Mozi, 65-67
burguesía
definición, 176, 344
Véase también terratenientes, intelectuales
Burlingame, Anson, 321

Caballo esquelético, 219
caballos
mongoles, 209
pinturas, 224, 356
simbolismo, 219
Cahill, James, 229n[15], *256il*, 259n[21], 300n[2], 460
caligrafía, 136-137, *146il*, 156, 167, 178, 181, 192, 225-226, 247, 253, *441il*
Camboya, 334-335, 434
Camisas Azules, 370-371
campañas
aniquilación, 375
antiderechistas, 403
«cien flores», 403
contra los terratenientes, 399
contra tres, 397
cuatro plagas, 397
Gran Salto Adelante, 403-407, 410, 413
mongoles, 208-210
rectificación, 385, 402
campesinos arrendatarios, 103, 106-107, *108il*, *109il*, 363, 385
campesinos
campesinos arrendatarios, 106-107, *108il*, *109il*, 385
comunas, 404-406
elecciones en los pueblos, 430
fe de Mao en los, 400
movimiento, 109, 363
opresión de los, 383
pago de los arrendamientos, 56, 239, 335, 363, 373, 384-385, 430
parcelas particulares, 410
pinturas. *Véase* pintura: de campesinos
campo. *Véase* agricultura
Cao Cao, 108, 111, 244
Cao Pi, 111
Cao Zhan, 293
capitalismo, 351, 358, 414, 430
Carlomagno, 141
casas, 151-152
Castiglione, Giuseppe, 272
Catalina la Grande, 317
catolicismo. *Véase también* cristianismo; jesuitas
acomodación del, 271
con Kangxi, 270, 272
confucianismo y, 271-274
controversia de los ritos, 271-272
declive, 272-274
en Vietnam, 334
misioneros, 328-329
resurgimiento, 432-433
Celebrad el éxito de la explosión de nuestra gloriosa bomba atómica, *408il*
cerámica
exportación, 197
Ming, 237-238
popularidad, 241-242
vidriada, *153il*, 199
yacimiento de Daxi, 30
Cezanne, Paul, 355
Chan, budismo, 157-159, 165, 189, *190il*, 200, 218, 249, 251, 253, 455
Chang Kwang-chih, 30, 364n[2], 462
Chang, L. Y., *33il*, *134il*, *135il*
Chang'an, 151-154
Chen Boda, 412
Chen Duxiu, 352, 359
Chen Kaige, 424, 436
Chen Shui-bian, 446
Cheng Hao, 200
Cheng Yi, 200-202, 205
Cheng, rey, 47
chengfu («culpa heredada»), 111
Chengzu (Yongle), emperador, 232-236, 238, 258n[6]
Chennault, Claire L., 379, 382
Chiang Ching-kuo (Jiang Jingguo), 440-441, 467
Chiang Kai-shek
Academia Militar de Whampoa, 360-361, 370
anticomunismo de, 362-363
ascenso de, 361
campañas de aniquilación, 375
confucianismo, 371
Expedición del Norte, 361, *362il*, 363, 369
familia Soong, 371
golpe, 363
misión a Moscú, 361

muerte, 440
rendición de Japón, 390-391
rendición, 393
zona de influencia, 371
China. *Véase también las dinastías concretas*
auge de, 30
jesuitas en, 269-271
orígenes, 27, 29-30
pueblos de, 32
Chongqing, *378il*, 379, 382, 384, 390-391, *391il*, 432
Chou, Irene, 435, 448
Chow Kai-wing, 112n[17], 283, 461
Chu ci, 57
Chu Estado, 56-58, 61
Chunqiu (*Anales de primaveras y otoños*), 47, 53, 62, 147, 191
Cielo (*Tian*), 43, 45-46, 49, 58, 66-67, 69, 72, 101, 129, 165, 170, 245, 304
«cien días de reforma», 340
Cien Escuelas, 61-62, 82
cinco agentes, 95
cinco clásicos (*Wujing*), 47, 147
cinco dinastías, 123, 168, 179, 192, 203
«cinco igualaciones», 106
Cinco Medidas de Arroz (*Wudoumi*), 108
ciudades
comunas, 405
crecimiento, 151
distritos, 151-153
insistencia del PCC, 363
organización, 151-153
templos, 154
vida, Song septentrionales, 186
Cixi (emperatriz viuda)
corrupción de, 323
descripción, 323
gobernadores generales, 323-324
golpe de Estado, 340-341
muerte de, 348
objetivos políticos, 322-323
poder de, 323
reformas, 346-348
Clásico de la poesía, 47. *Véase también Odas*
cobro de la renta, *108il*
códigos legales
Han, 89
Ming. *Véase* Gran Código Ming
mongol, 209
Qin, 85-86, 89
Qing, 208-209
Cohong, 274, 306, 309
colectivización, 399-401
coletas, 280, 313
Colores del otoño en las montañas Qiao y Hua, 224, *224il*
comerciante armenoide, *153il*
comerciantes de sal, 295
comerciantes, 93, 104, 125, 132, 165, 183, 196-197, 211, 241, 256, 263, 274, 295, 299, 305, 307, 309, 316, 321, 327, 344, 348, 353, 462
comercio de té, 183, 294, 304-305, 327, 328, 343, 388
comercio del algodón, 241, 216, 305, 328
comercio marítimo, 196-197, 235, 274-275, 287, 294, 457
comercio, 59, 105, 125, 131-132, 152, 179, 183-184, 186, 196-197, 207, 213, 235, 241, 249, 261-263, 265-267, 274-275, 287, 294-295, 298, 304-310, 316, 319, 328, 333, 336, 384-385, 422, 429, 434, 439, 446-447, 457
comercio. *Véase también* economía
algodón, 241, 294, 305, 328
control extranjero, 343
europeo, 261
Han, 91-92
impuestos (Qing), 275
interregional, 241
marítimo, 196-197, 235, 274-275, 287, 294, 457
monopolio de la Compañía de las Indias Orientales, 275, 304, 306
Nanjing, 131-132
occidental (Qing), 274-275
seda, 328
seda/porcelana, 241
Song meridional, 196-197
superintendente británico, 306-307
Tang, 151-152
té, 304-305
Comintern, 359-360, 363, 370, 373, 375
comisión de planificación financiera, 183
compañeros (*nöjör*), 208, 211
Compañía de Jesús. *Véase* jesuitas
Compañía de las Indias Orientales
bajo los auspicios del Gobierno, 275, 305
comercio de opio, 305-306
comercio de té, 304-305
monopolio comercial, 304
Compañía Mercante China de Navegación a Vapor, 327
comuna popular, 413
comunas
del pueblo, 406

formación, 404
organización, 405
urbanas, 405
comunismo. *Véase también* marxismo
chino. *Véase* Partido Comunista Chino
dirigentes mundiales, 407
literatura, 358
ruso, 359
SunYatsen y, 360
Concesión Internacional, 360
concesiones, 341-342
Conferencia de Paz de Versalles, 353
confucianismo
ataques contra el, 352
catolicismo y, 271-274
Chiang Kai-shek, 370-371
como ideología estatal, 92
como religión estatal, 352
con los Ming, 233
crítica, 255-257
daoísmo, 251-253
en el budismo, 251-253
en el sur de China, 137-138
en la sociedad (Ming), 249
formas extremas, 251
legitimidad, 244
Mencio sobre el, 67-70
Mozi sobre el, 65-67
neo-. *Véase* neoconfucianismo
nuevo, 434-435
pragmatismo, 322-323
resurgimiento Song, 166
resurgimiento, 191
sabios, 249-250
sobre las mujeres, 98-99
Confucio (Kong Qiu)
como profeta, 340
congreso sobre, 425
descendientes de, 431
doctrina, 62-64
el hombre y la imagen, 62-63
retratos de, 149
vinculación de Lin Biao con, 414
contaminación del agua, 423, 430-431
contaminación, 423, 426, 430-431
controversia de los ritos, 271-273
convención de Beijing, 317
conversación pura (*qingtan*), 122, 137
Coox, Alvin D., 380, 394n[4]
corazón-mente (*xin*), 249
Corea
colonias han, 91
colonización japonesa, 388-389
guerra en, 397-399
interés de los Ming por, 237
programa reformista, 335-336
unificación, 149
Corte de Asuntos Coloniales, 280
Coxinga, 280
Creaciones del hombre y la naturaleza, 241
cristianismo
disturbios contra el, 329
en China, 269-274
en Japón, 263-269
influencia de, 328-330
resurgimiento, 432-434
Taiping, 312-313
Cristo, 312, *330il*
crítica pura (*qingyi*), 122, 257
Crónica de Novgorod, 209
Cuatro libros, 201
cuatro nobles verdades, 118
cuatro principios cardinales, 423-424
Cuatro Wang, 409
cuenca meridional del Yangzi, 216, 218, 229
cuentacuentos, 159, 197, 220, 222, 243-244
Cuentos viejos y nuevos, 243
Cui Jian, 426-427, 437, 443n[16]
culpa heredada. *Véase chengfu*
culto a la personalidad, 407, 411
culto a los antepasados, 36-37, *37il*, 46, 64, 96, 145, 159, 242, 271-272, 312, 342
cultura del algodón, 228
cultura neolítica, 28, 30, 33
cultura
caudillos, 354-358
Chu, 57
clásica, 98, 249
cultivo del arroz, 131-132
de Longshan, 33-34
movimiento de la cultura antigua, (*guwen*), 166, 182, 191
neolítica, 28-29
Tang, 151, 166-168, 456
vietnamita, 333-335
Yangshao, *28il*, 30, 33
Yangzi y, 241
Yuan, 218-219

Da Qin, pagoda, 154
Dai Zhen, 289
Dalai Lama, 285, 287, 409
Dali, reino de, 168, 180, 210
Dalongtan, 30
«Dama a caballo», *148il*

Daodejing. *Véase Shuihuzhuan*: *Daodejing* (*El camino y su poder*)
Daoguang, 284, 304, 311, 462
daoísmo
alianzas de los eunucos, 250-251
aspectos curativos, 129-130
aspiraciones, 129-130, 251-253
ataques neoconfuncianos, 200
caligrafía, 133-134
deidades locales, 189
en el budismo, 126-127
en el confucianismo, 251-253
ideas del, 72-73
orígenes, 129-130
patrocinio (Ming), 250-251
patrocinio imperial, 188-189
puntos fuertes, 188
resurgimiento, 432-433
sectas, 188-189
tradición Lingbao, 160
tradición Shangqing, 160
tradición Shanqu, 218
Tripitaka, 119, 234
Dapenkeng, 30
Dardess, John, 216, 228, 229n[4], 229n[16], 258n[2]
Daxi, 30
«Debate sobre la sal y el hierro» (*Yantielun*), 105
deber (*yi*), 68
Decimotercer Congreso del Partido, 424, 426
deforestación, 185, 298
Deng Sui, emperatriz, 100
Deng Xiaoping
«banda de los cuatro», 422
jubilación, 429
liberalismo económico, 428
liberalismo político, 422, 426
programas, 422
Departamento de Astronomía, 270
Desgranado y descascarado del grano, *107il*, 108
Dewey, John, 352, 354
Dezong, emperador, 165, 284
Di (el Señor de lo Alto), 36, 45, 101
«Diario de un loco», 352
Dickens, Charles, 356
«dinero para brotes jóvenes», 183
Ding Wenjiang, 354
Diosa de la democracia, 427, *428il*
disolución de las compañías ferroviarias, 348
Documentos (*Shangshu*), 45, 47
dominicos, 271-272
Donde se acumula el polvo, 438
Dong Qichang, 253
Dong Xun, *320il*
Dong Yuan, 195
Dong Zhuo, 111
dote, 203, 205, 217
Du Fu, 161-164, 166-167, 331, 456
Du Yu, 167
dualismo, 289
Duan Qirui, 350

economía. *Véase también* comercio
capital extranjero (Qing), 343
colapso (Qing), 348
de mercado, 430
dinastía Song septentrional, 184-187
expansión del sector moderno, 343, 351, 372
GMD, 372, 382-384
Gran Salto Adelante, 404-406
Han, 102-108
Ming, 241-243
modernización (Qing), 326-327
Nanjing, 131-132
post Mao, 421, 429-430
préstamos de Nishihara, 350
Qing, 293-295
RPC, 399-401
Song, 184-187
Taiwan, 388, 439
tradicional (Qing), 327-328
Yangzi y, 241
Yuan, 216
edad de bronce
definición, 33-34
Jiangxi, 41, *42il*
Sanxingdui, 31, 42-43, *44il*
Shang, 34-43
Zhou occidental, 43-50
educación
academias privadas, 191, 200, 218, 240
confunciana, 200
control por parte del PCC, 402
en el extranjero, 326
extranjera, 319-320
florecimiento, 191
mujeres, 203
occidental, 322
plan de estudios neoconfunciano, 218
Qing, 288
Taiwan, 388-389
temas modernos, 325-326, 403
universidad imperial, 233, 389

Ejército de Liberación Popular
efectivos, 393, 409
en Manchuria, 393
fuerzas, 373, 393
papel de la Revolución Cultural, 411
tácticas, 375
«Ejército Siempre Triunfante», 315
«Ejército Siempre Victorioso», 315
ejército, 39, 43, 58, 60, 81, *83il*, 92, 94, 99, 104, 109, 132, *145il*, 161, 165, 176, 180, 183, 185, 188, 207, 209-210, 240, 255, 258, 279, 284-285, 287, 313-315, 324, 337, 341, 347-348, 360-364, 369-371, 374-375, 377, 382-384, 389-390, 393, 396, 398, 413-414, 423, 434, 437
ejército
alemán, 342, 370, 377, 379
armada, 234-235
desertores (Ming), 258
Han, 109
invasiones (Ming), 255-256
moderno, creación, 347
mongoles, 207, 209-210, 213
PCC. *Véase* Ejército de Liberación Popular
potencia militar soviética, 409
provincias, 161
regional (Qing), 315
resurgimiento (Ming), 231
revuelta (Qing), 348
El abanico de la flor del melocotón, 246
el anciano de los mil pinos, 189, 218
El bosque Grotto en Juqu, *226il*
«El camino a Shu es arduo», 162
El camino y su poder. Véase Shuihuzhuan: *Daodejing* (*El camino y su poder*)
El destino de China, 383
«el emperador daoísta», 251
El espejo completo para ilustración del gobierno (*Zizhi Tongjian*), 183, 191
El estudio Rongxi, *225il*
«El Inmortal dorado de la Iluminación», 188
«El lamento de la señora Qi», 169
El libro del cielo, *425il*, 426
El mono. Véase Viaje al Oeste (*Xiyuji*)
El monte Qingbian, *254il*
El pabellón de las peonías, 246
El príncipe, 76
El romance de los tres reinos (*Sanguozhi yanyi*), 244
El romance del pabellón del oeste, 221-223
El sueño de Han Tan, 246
El sueño del pabellón rojo, 293, 331, 344
El sueño del pabellón verde, 331
Elementos de derecho internacional, 319
Eliot, T. S., 404
élites
cultura clásica, 98, 249
mongoles, 209-210
Shang, 37, 39
Song meridionales, 176-177
Song, 176-177
Elliot (superintendente de comercio británico), 307-309
empalizada de sauces, 278
Emperador Amarillo, 93, 188
Emperador de Jade, 188
empresas (*hong*), 274
«Encuentro con la tristeza» («Li Sao»), 57-58, 192
época de los caudillos
artes/cultura, 354-358
auge del marxismo, 358-359
fermento intelectual, 351-354
GMD y, 370
poder, 350
surgimiento, 350
era de la paz universal, 340
era del desorden, 340
Erlitou, 34
escritura chu, *36il*
escritura
caligrafía, 133-135
mitos, 32
normalización, 85
orígenes, 31-33
pincel (*ganbi*). *Véase* pincel (*ganbi*)
sobre pintura, *225il*, 225-226
utensilios, 192
Escuela de Poesía Oscura, 426
españoles, 266-268
especias, 261-262
Espejo de los cuatro elementos, 219
Espiral de humo de incienso, 435
Estados Combatientes, período de los
cambios sociales, 58
conflictos militares, 58
cultura Chu, 57
gobernantes Qin, 56, 59-61
Estados Unidos
apoyo del GMD, 379
diálogo con la RPC, 418-419
guerra del Pacífico, 379-381
inmigración china, 316
política china, 397-399
reconocimiento de la RPC, 434
relaciones con la RPC, 397-399

relaciones con Taiwan, 440
estandartes, 295, 299, 303, 315
estilo tradicional (*guohua*). *Véase guohua* (estilos tradicionales)
«Eterno remordimiento», 166
eunucos
alianzas daoístas, 251
escuelas para, 236
influencia (Ming), 236
poder de, 165, 239
Evolución y ética, 340
Expedición del Norte
apoyo de los caudillos, 361, 364
finalización, 369
inicio, 361
respaldo popular, 362
expediciones
Ming, 234-235
mongoles, 212-213
extranjeros. *Véase también países concretos, personas concretas*
asesores militares, 370
comercio, 261-262, 343-344
concesiones a, 341-342
cooperación con, 321
dependencia de, 214
en los ejércitos regionales, 315
impacto de los, 266-267
impacto económico, 343
primeros contactos, 261
puertos de los tratados, 351
trato de los Taiping, 314

Fajia (legismo), 76, 93
fa. *Véase* ley
fábricas, 319, 326-328, 343, 350, 360, 363, 379, 385, 399-400, 405, 410, 413-414, 416-417, 427, 431, 433
Faldas de arco iris y chaquetas de plumas, 220
Falungong, 433
Familia, 358
Fan Guozhen, 215
Fan Kuan, 192, *194il*, *198il*, 198, 284
Fan Zhen, 138-139
Fan Zhongyan, 182
Fang Lizhi, 426, 428
fantasmas hambrientos, festival de los, 159
Feng Guifen, 320, 322
Feng Menglong, 243
Feng Yulan, 354
fengshui (geomancia), 342, 432
feudalismo, 46-47
fiebre del oro en California, 316
Filipinas, 266, 342, 380
Fletcher, John, 310, 338n[5]
Flores de melocotonero en un jarrón de oro, 244
Francia
contratos de arrendamiento a largo plazo, 341
en Vietnam, 334-335
influencia de los artistas, 354-355
revolución en, 363
Francisco Javier, 263, 265, 269
Fricke, David, 437, 443n[16]
fu (rapsodias), 97, 133, 191, *246il*
fuerza vital (*qi*). *Véase qi* (fuerza vital)
Fukuzawa Yukichi, 323
Fumadores de opio, *306il*
fundamento supremo (*taiji*), 202
ganbi (pincel de escritura), *193il*

Gansu, región, provincia de, 92, 142, 299, 333, 379, 431
Gao Gang, 396
Gao Lun (Gao Jianfu), 355, *356il*
Gao Qipei, 290, *292il*
Gaozong, emperador, 147, 157, 195, 284
Gaozu, emperador, 86, 144
Gautama Siddhartha, 115, 118
Geertz, Clifford, 328
«general devorador de perros» de Shandong, 350
Gengis Kan
campañas, 208-209
liderazgo, 208
muerte de, 209-210
primeros años, 207
geomancia. *Véase fengshui*
George, Henry, 361
Gia-long, emperador, 334
GMD. *Véase* Guomindang
Goa, 261, 263-264
gobernadores generales, 323-324, 337, 343
Goepper, Roger, *193il*
Goethe, Johann Wolfgang, 358
Golpear la mesa y exclamar sorprendido: extraordinario, 244
Gong Kai, 219, *220il*, 223
Gong, príncipe, 319, 323, 326
gong'an, 159
Gorbachov, Mijail, 427
Gotō Shimpei, 387
Gran Bretaña
comercio de opio, 305-308

confianza, 304
contratos de arrendamiento a largo plazo, 341
derechos legales, 308, 310
devolución de Hong Kong, 434
Guerra del opio, 305-308
motivos económicos, 304
piratería, 316-317
privilegios, 321
régimen Taiping, 314
representación en Beijing, 304
sanciones económicas, 380
Gran Canal
abandono, 311
ampliación, 214
como ruta comercial, 241
finalización, 142
Gran Código Ming, 232
Gran Consejo, 286
Gran Depresión, 369, 372
Gran Emperador de Larga Vida, 188
«gran esfera de coprosperidad de Asia oriental», 380
Gran Muralla, *20il*, 81-82, 85, 91, 179, 236, 278-280, 298, 376
Gran Origen (*qianyuan*), 212
Gran Pureza (*Shangqing*), 130
Gran saber, 201
Gran Salto Adelante
aspectos sociales, 405-406
fracaso, 406
inicios, 404
logros, 406-407
movimiento de las comunas, 404
repercusión, 409-410
Gran Secretariado, 232, 286
Gran Secretario, 105
«grandes secretarios», 232, 236, 239, 255
grupo CC, 371
Gu Kaizhi, 136, *137il*
Gu Yanwu, 283, 289
Guan Yu, 244
Guangxu, emperador, 284, 323, 340, 348
Guangzhou (Cantón)
actitudes antioccidentales, 316
asedio británico de, 308-309
bloqueo británico de, 307-308
conquista de, 317
control japonés de, 377
importaciones (Han), 131
la Comuna de, 373
organizaciones sindicales, 360
Guanyin. Véase Avalokitesvara
Guardia Roja, 412-413, 437
guerra civil, 233, 286, 302, 312, 348, 385, 387, 390-391
guerra de guerrillas, 374, 384
guerra de los tres feudatarios, 280
Guerra del opio
causas, 304
interna, 307
primer enfrentamiento, 308
guerra sino-japonesa, 301, 333, 335-337, 349, 377
Guo Songdao, 332
Guo Xiang, 121-122
guohua (estilos tradicionales), 237, 403, 419n[5]
Guomindang. *Véase también* República de China
capital durante la guerra, 379
corrupción, 383-384
debilidad, 359-360
decadencia, 393
economía, 372, 382-383
faccionalismo, 371
formación de Gobierno, 363-364
frente unido, 376-379
fundación, 349-350
Gobierno local, 371-372
influencia del PCC, 361-362, 370-373
iniciativas de los reformadores, 390-391
lucha por el poder, 361-362
obstáculos, 369-370
políticas internas, 370-373
rendición japonesa, 390
rendición, 392-393
respaldo estadounidense, 379, 397
segunda guerra mundial, 382-383
Taiwan: apoyo de Estados Unidos, 390
victorias (primeras), 361
Wuhan capital, 362
Gupta, período, *155il*
gushi, 162
guwen, movimiento, 166, 182, 191
guyi («sensación de antigüedad»), 225

Hai Rui cesado de su cargo, 411
Hai Rui, 239, 251
hambruna, 67, 216, 228, 280, 293, 336, 342, 360, 383, 406
Han Feizi, 61, 70, 76-78
Han Shan («Montaña Fría»), 189
Han Yu, 166-167, 192, 456
Han, dinastía
aportaciones, 81
artes, 96-98

caída de la, 108-111
crónicas históricas, 93
economía política, 102-108
erudición, 92-96
escritura, 32-33
formación, 86-88
Gobierno de la, 89-90
poesía, 96-98
política agraria, 103-105
política exterior, 90-92
suerte de las mujeres, 98-101
Hangzhou, 142, 164, 175, 195-196, 218, 220, 241
hanren, 213
Hanshan Deqing, 251
Hanshu (*La historia de los Han*), 93, 427
Hao Ran, 417
Hao, señora, 37-38
Harrist, Robert E. Jr., 206n[11]
Hawkes, David, 57, 78n[3-5]
He Changlin, 322
He Xinyin, 252, 257
Hebei, 28, *88il*, 144, 185, 241
hegemones (*ba*), 54
Heijdra, Martin, 239, 259n[8]
Hemudu, 30
herencia, 90, 123, 128-129, 137, 217, 280
herramientas de hierro, 185-186, 406
Heshen, 299
Hideyoshi, 265, 267
Historia de los Han. Véase Hanshu
Hitler, Adolf, 379-380, 394n[11]
hokō, sistema, 388-389, 394n[10]
Holanda. *Véase* Países Bajos
poderío naval, 269
porcelana, 238
sanciones económicas, 380
holandeses. *Véase* Países Bajos
Holcombe, Charles, 123, 139n[5], 171n[18]
hombre de Beijing, 28
Homo erectus pekinensis, 28
Hong Kong
cesión de, 308
devolución, 434
huelga de marineros, 360
organizaciones sindicales, 360
Hong Liangji, 298
Hong Rengan, 314
Hong Taiji, 279
Hong Xiuquan, 312, 314-315, 338n[7]
Hongren, *281il*, 281-282
Hongloumeng. Véase El sueño del pabellón rojo
Hou Ji, 45, 48
Hsu, Paul (Xu Guangqi), 270
Hu Jintao, 429, 447
Hu Shi, 352, 354
Hua Guofeng, 419, 422
Hua, montañas, *224il*, 224
Huai-Hai, batalla de, 393
Huainanzi, 78n[10], 88
Huang Chao, 165, 168-169
Huang Zunxian, 332
Huang, Philip C. C., 328, 338n[11], 459
Huangjin (Turbantes Amarillos), 108
Huayan, 157, 165
huelga de marineros, 360
huesos oraculares, *31il*, 32-36, *37il*, 45
Huineng, 158
Huizong, emperador
ambiciones, 181, 184
colección de arte, *182il*, 197
encarcelamiento, 180
Hunan, 300n[23], 315, 340, 363, 365, 373, 382, 433, 447, 464
Huxley, Thomas, 340
Hymes, Robert, 19, 177, 189, 203, 206n[2], 206n[8-9], 206n[20], 452, 457

igualitarismo, 313, 358, 403
impuestos
agrícolas, 372
desigualdades, 239
exenciones, 217
impago (GMD), 286
institución, 182-183
marítimos, 275
«método fiscal del latigazo único», 240
reforma (Ming), 239
reforma (Qing), 286
sistema centralizado, 56, 211
inacción (*wuwei*), 126
Inchon, desembarco, 398
India, 120-121, 128, 130, *146il*, 146, 151-152, 211, 221, 245, 261-262, 275, 294, 305, 308-310, 317, 327, 334, 337n[2], 382, 409
industrialización, 399-401, 423, 431, 439
infanticidio, 294, 298
influencias occidentales, 266, 354, 386
Inspección de Aduanas, 316
insurrección húngara, 407
intelectuales
atractivo del PCC, 385
budistas, 156-157
envío al campo, 412-413

fermento entre los, 351-353
Han, 92-96
japoneses, 386
libertad de expresión, 424-427
libertad limitada, 436-438
neoconfucianismo, 200-201
Qin, 85-86
reforma del pensamiento, 401-403
represión moderada, 436-438
Revolución Cultural, 413
intelectuales, eruditos, 92, 175-176, 213-214, 224, 251, 285, 311, 322, 352-354, 356, 358-359, 372, 385-386, 391, 401-403, 413, 425-426, 432, 436, 438, 466, 467
Internacional Comunista. *Véase* Comintern
Introducción a las matemáticas, 219
Invariable Medio, El, 201
isla Verde, 440
Itō Hirobumi, 336

Japón
cierre, 267-269
en el pacífico sur, 380-381
expedición a Taiwan, 333
frente interno durante la Segunda Guerra Mundial, 385-386
frente unido, 376-379
impacto de los europeos, 266-267
influencia, 347
invasión de Corea, 336-337
jesuitas en, 263-266
Manchukuo, 378-379, 382, 402
misiones tributarias, 235
occidentalización, 322-323
Pearl Harbor, 379-380, 382, 385, 387
planes para Manchuria, 364
política proalemana, 379-380
propiedad de las fábricas, 360
rendición, 386-387
teatro, 245
Unión Soviética y, 379
veintiuna demandas, 349
«Jardín del goce solitario», 192
Jardín del Hibisco, 153
jasagh, 209-210
Jensen, Lionel M., 431, 442n[9]
jesuitas
en China, 269-271
en Japón, 263-266
fundación, 263
Jia Sidao, 205
Jia Yi, 82, 88
Jiajing, emperador, 238
Jiang Qing, *383il*, 412, 414, 422, 426
Jiang Zemin, 429
Jiangxi, 28, 41, *42il*, 130, 241, 373-376
Jiao Hong, 252
Jiaqing, emperador, 303
Jin Shangyi, *402il*
Jin, dinastía, 210, 278
Jin, Estado, 54-56, 61, 121, 123, 175, 188
Jin, pueblo. *Véase* yurchen
Jingtu (Tierra Pura). *Véase* budismo: Tierra Pura
Jinhua (Wuzhou), 218
Jinpingmei (*Flores de melocotonero en un jarrón dorado*), 245
jinshi, 246
jintishi, 162
Jixia, academia de, 70
Jorge III de Inglaterra, 304
Jrushchev, Nikita, 408
juncos, 49, 94, 294, 308
junzi, 63
Juran, 195

Kaifeng, 142, 175, 186, 210, 220
Kaiping, minas de carbón de, 327
Kang Youwei
confucianismo, 340, 352
en Japón, 341
nacimiento, 333
utopía, 344
Kangxi, emperador
asesores, 255
progenie, 286
reinado de, 284-285
sistema de Guangzhou, 274
sobre los jesuitas, 271
Kant, Immanuel, 354
Karetzky, Patricia, 148, 170n[3]
Keightley, David, 16, 28, 35, *37il*, 50n[1], 50n[13], 51n[15-19], 51n[21-22], 79n[32], 79n[34], 454
Kissinger, Henry, 418
kitan, 179, 211, 213
Ko, Dorothy, 112n[20], 297, 300n[21], 452
Koguryŏ, 143
Kokand, 333
Kong Qiu. *Véase* Confucio
Konoe Fumimaro, 378-380
Kraus, Richard, 435, 443n[13], 466
Kublai Kan (Gran Kan)
ambiciones, 213
conquistas, 211-212

fundación de la dinastía, 212-213
políticas, 214
sinificación, 212-214
Kumarajiva, 127-128
Kung, H. H., 371
Kyushu, 263, 265, 382

La búsqueda de la verdad, 429
La historia de la piedra, 293
La llegada del otoño, *281il*
La nueva historia de la piedra, 344
La riqueza de las naciones, 340
La senda de oro, 417
La tortuga de nueve colas, 344
Lach, Donald K, 264, 276n[2]
Ladrones de Arroz (*Mizei*), 108
Lai Ho, 389
lamaísmo, 217-218, 287
Laozi (Lao-tzu)
budismo y, 130
estatuas, 159
influencia, 250
vida de, 73
«las cuatro modernizaciones», 422-423
«Las faltas de los Qin», 82
Las intrigas de los Reinos Combatientes (*Zhanguoce*), 72
Las penas del joven Werther, 357
Lay, Horatio Nelson, 321, 465
Le Ping, 290
Lee Teng-hui (Li Denghui), 441
Lee, Ou-fan «Leo», 357, 365n[10], 463-464
Legge, James, 50, 51n[41], 329, 332
legismo. *Véase fajia* (legismo)
lengua vernácula (*baihua*). *Véase* lengua: vernácula
lengua
familias, 31-33
mongol, 32, 279-280
pronunciación, 32, 289
vernácula, 218, 291, 352, 354, 389
lenguas austroasiáticas, 31
lenguas indoeuropeas, 31
Lenin, Vladimir, 358, 363
Lepanto, batalla de, 265
letrados. *Véase* intelectuales
ley (*fa*), 76, 93
Ley General de Movilización Nacional, 385
li (buenos modales, rituales). *Véase* buenos modales
li (principio), 249
Li Ao, 167
Li Bai, *153il*, 161-164, 189, *190il*
Li Boyuan, 346
Li Chu-tsing, 439, 443n[19]
Li Gong, 289
Li He, 167
Li Hongzhang
ejército de Anhui, 315
fábricas de armas, 319
poder de, 315, 324
política económica, 318, 326-327
política educativa, 326
relaciones con Japón, 336-337
Taiping y, 315, 318-319, 324
Li Lianying, 323
Li Linfu, 150
Li Qingzhao, 197
«Li Sao». *Véase* «Encuentro con la tristeza»
Li Shangyin, 167
Li Si, 70, 76
Li Zhi, 252, 257, 270
Li Zicheng, 258, 279
lijia. *Véase* servicio de trabajo
Li, rey, 87
Liang Kai, 163, 189, *190il*
Liang Qichao, 340-341, 347, 353
Liang Shuming, 354
liangzhi, 250
Liao, dinastía, 179-180, 188, 211
Libro de las odas, 47
Lin Biao
caída de, 414, 418
ministro de Defensa, 410
sucesor de Mao, 413
talento, 392-393, 411
vínculo con Confucio, 414, *415il*
Lin Shu, 356
Lin Zexu, 307-309
linaje, 242
«línea de masas», 413
Ling Mengqi, 243
Lingding, isla, 262
literatura. *Véase también* teatro, poesía
campesina, 416-417
carreras en la, 243-244
comunista, 358
de Japón, 347
experimental, 436-438
Hangzhou, 218
influencia extranjera, 227, 344
Ming, 222, 245-246
moderna, 356
novela, 244-245
perspectiva fija, 293

Qing, 289-293, 331-332, 356
Song meridional, 197-198
taiwanesa, 389
teatro del norte, 220-223, 245
Zhou occidental, 47-50
Liu An, 88s
Liu Bang, emperador
carácter, 86
descendientes, 87
Gobierno, 87, 89
viuda de, 91
Liu Bei, 111
Liu Chang, 87-88
Liu Guosong (Liu Kuo-sung), 435, 439, *441il*, 443n[19-20]
Liu Shaoqi, 410, 412-414, 422
Liu Shufen, 131, 140n[10]
Liu Wu-chi, 49, 140n[11], 171n[10], 206n[17], 243, 259n[11]
Liu Zhiji, 167
llanura del norte de China, 27, 29, 30, 33, 42-43, 104
Longhai, línea de ferrocarril de, 393
Longshan, cultura, 33-34
Los diablos (extranjeros) adorando a la encarnación del cerdo (Jesús), *330il*
Los mandarines (*Rulinwaishi*). *Véase Rulinwaishi* (*Los mandarines*)
Los ritos de Zhou (*Zhou Li*), 139, 184, 313
Los siete enebros de Changshu, *246il*, 248
Lü Buwei, 59, 84-85
Lu Hsiu-lien (Lu Xiulian, Annette Lu), 442
Lu Ji, 133
Lu Jiuyuan, 202, 249
Lu Xun (Zhou Shuren), 352, 358, 464
Lu Zuqian, 200
Luís XV de Francia, 273
Luoyang, 34, 81, 106, 110, 121, 124-125, 131-132, 151, 161, 192, 210

Ma Guang, 99
Ma Yuan (Ma en una esquina), *198il*, 199, 224
Ma-Xia (estilo), 237
Macao, 263, 269, 307, 335
MacArthur, Douglas, 398
Macartney, lord, 275, 304, 462
Madre e hijo, *102il*
Maestros Celestiales (*Tianshidao*), 108-111, 129-130, 160, 188, 218
Maijishan, cuevas de, *204il*
Maitreya, 120, 147, 154, 299
Majiabang, 30
Malaca, 261-262
Manchukuo. *Véase* Manchuria
Manchuria. *Véase también* Qing, dinastía
control japonés de, 378
Ejército Rojo en, 393
estilo de vida, 280, 285
liberación de, 386
ocupación soviética, 390
planes japoneses, 364
poder militar, 279
pueblos de, 279
triunfo de, 269-270
mandato del Cielo (*tianming*)
aceptación de los Yuan, 213
concepto, 69
visión de Mozi, 66
manzi, 213
Mao Changxi, *320il*
Mao Dun (Sheng Yanbing), 358
Mao Zedong
ataques contra, 411
autoridad personal, 410
campaña de rectificación, 385, 402
citas de, 411
culto a la personalidad, 407, 411-412
culto a, 433
fe en el comunismo, 403
fe en los campesinos, 400
influencia de Shuihuzhuan, 244-245
influencia de Wang Yangming, 250
informe sobre la revolución rural, 363
misión de Marshall, 390
muerte de, 403, 421
pensamiento, 412, 424
proclamación de la RPC, 395-396
represión de los intelectuales, 403
Revolución Cultural, 411
sobre la guerra de guerrillas, 374
sobre la población, 423
sobre las mujeres, 98
visita a Moscú, 397, 407
Maoshan, 130
mapa de Europa oriental y Asia (1700, 1800), *262il*
Maquiavelo, Nicolás, 76, 78
Mara, 118
Marshall, George C., 390
Martin, W. A. P., 319, 328, 454
marxismo. *Véase también* comunismo
doctrina, 358
-leninismo, 423-424
modificación, 358
primeros años, 358-359

máscaras de bronce, 43
máscaras, 43
matemáticas, 219, 261, 269-270, 289, 319
Matisse, Henri, 355
matrimonio
concertado, 296
de conveniencia, 360
derechos, 203, 205, 217
dote. *Véase* dote
mongol/china, 212
mecenazgo, 121, 125, 159, 165, 233, 238, 247, 251
medio ambiente, 298, 410, 423, 431-432, 436, 447, 466
Meiji, restauración, 329
Mencio (Meng Ke), 67-71, 76, 106, 202, 233, 289
Mencio, 61, 67, 69-70, 74, 201, 233-234
Meng Jiao, 192
Metafísica de las rocas, 439, *441il*
«métodos hábiles» (*fangbian, upaya*), 156
Mi Fei, *135il*
Mizei (*Ladrones de Arroz*), 108
mi. *Véase* miel
Midway, batalla de, 381
miel (*mi*), 31
Mill, John Stuart, 340, 393
Miller, Arthur, 426
minas de sal, 89, *109il*
Ming, dinastía
artesanía, 241
declive, 255
economía (período medio posterior), 241-243
emperadores, 236
expediciones marítimas, 234-235
gobernantes, 235-237
Gobierno (período medio posterior), 238-239
Gobierno (período posterior), 255-258
literatura (período medio posterior), 243-246
mapa de, 232
pensamiento (período medio posterior), 249-253
período anterior, 231-234
período medio anterior, 235-238
pintura (período medio posterior), 246-248, 253-255
religión (período medio posterior), 250-251
sociedad (período medio posterior), 241-243
minorías, 298, 334, 361, 396, 433
misioneros, 89, 119, 121, 125-126, 137, 263, 267, 269-272, 312, 317, 328-330, 334, 351, 397, 433
Mo Yan (Guan Moye), 424, 436
modernización, 319-321, 323, 340-341, 343, 346-348, 352, 359, 423, 426
monasterios, 125, 128, 138, 147, 154, 165, 218-219, 251
moneda, 130, 183, 196, 214-215, 240, 250, 388
mongoles. *Véase también* Yuan, dinastía
administración civil, 210-212
atacantes, 235-237
confederación de mongoles occidentales, 285
derrota de los mongoles occidentales, 287
ejército, 210
en Tibet, 287
exilio, 228
fama de la, 207
fundación, 207-210
logros, 228-229
matrimonio con chinos, 212
ocupación del norte de China, 195
repercusión política, 228-229
sistema postal, 210
tolerancia de los, 207-210, 217
tribus, 208
monopolio árabe de las especias, 261
«Montaña Fría» (Han Shan), 189
Montañas en verano, lluvia brumosa, 283il, 284
monte Tai, 84, 93
Morrison, Robert, 328
Mote, F. W., 206n[1], 232, 258n[1], 258n[5], 259n[8], 300n[18], 459
Mou Zongsan, 435
movimiento Dada, 426
movimiento de autofortalecimiento
económico, 326-327
educación, 325-326
mapa, 332
objetivo del, 318
oposición al, 322
primera fase, 318-322
teoría, 322-323
movimiento de la «cultura antigua» (*guwen*). *Véase* cultura: movimiento de la «cultura antigua» (*guwen*)
Movimiento del Cuatro de Mayo
aniversario, 427
descripción, 353
lenguaje literario, 357, 389

repercusión, 357-358
Mozi (Mo Di), 64-68, 72
Mu Qi, 189, *190il*
Mu, rey, 47
Muerte de un viajante, 426
mujeres
aptitudes de gestión, 205
como propiedad, 216-217
dote. *Véase* dote
educación, 203, 205
elegantes (Tang), 152
herencia, 217
ideal Han, 99-101
ideas confucianas, 98-101
infanticidio, 294, 298
intelectuales, 290
Luoyang, 124
manchúes, 280
maternidad, 100-101, 290
matrimonio, 203, *204il*, 205, 217, 296, 396
posición, 296-297
subordinación de las, 98
valor de las, 203
vendaje de los pies. *Véase* vendaje de los pies
Mulian (*Maudgalyăyana*), 159
Muraviev, Nikolai, 317
«muro de la democracia», 423
música, 85, 93, 96, 120, 122, 124, 153, 156, 191, 220-222, 245, 305, 331, 355, 416, 426, 438, 448, 458, 460
musulmanes, 214, 217, 270, 287, 316
Mutaciones (*Yi*), 45, 47, 94, 147, 212, 271, 289
Muzong, emperador, *236il*, 239

nacionalismo, 301, 321, 323, 346-347, 349, 360-361, 384, 435, 442, 445
Naito Konan, 160
Nanjing
artesanía, 295
caída de, 208, 279-281, 315
capital del GMD, 363
control del GMD, 370-373
economía (Han), 131
equilibrio de poder (GMD), 370-373
Gobierno nacionalista de, 346, 369
matanza de, 377
régimen títere, 379
tratado de, 309-311, 316
turbas antiimperialistas, 364
nanren, 213
Nanzhuangtou, 28
Napier, Robert Cornelis, 306-307
Napoleón III, 302
Naqshbandi, 287
naturaleza humana (*renxing*), 68-71, 77, 249, 289, 401
neoconfucianismo
ataques contra, 271
cuestionamiento, 289-290
defensa del, 354
erudición, 200-202
filosofía, 200-202
género, 203-205
oposición al, 183
plan de estudio, 218
puntos fuertes, 200
sobre la herencia, 217
valores, 203-205
neolítico, período, 37-31, 33-34, 40, 42
Nepal, 287
Nerchinsk, tratado de, 285
Nguyen, dinastía, 334
Ni Zan, *225il*, 226-227
niños, secuestro de, 263, 321
nirvana, 119-120, 126
Nishihara, préstamos de, 350
Nixon, Richard, 418
Nō, 245
Nobles Verdades, 118
Nobunaga, 265, 267
norma de elusión, 142
novelas. *Véase* literatura: novela
Nueva juventud, 352-353
Nurgaci, 255, 279
Nylan, Michael, 19, 100, 112n[16-17], 112n[26-27], 454

«ocho excéntricos de Yangzhou», 290
Oda a Yan'an, 416, *417il*
Odas (*Shi*)
comemorativas, 43, 48
diferencias, 56-57
erudición, 49-50, 100, 147
popularidad de las, 47
Ögödei, 209-211, 213
Oi, Jean C., 430, 442n[7]
opio
adicción, 305, 307
mercado chino, 305
propagación, 303, 305
situación comercial, 310
traficantes, 307
uso medicinal, 305

Organización Mundial del Comercio, 429, 434
organizaciones sindicales, 360, 362
Otoño en el palacio de los Han, 222-223

Pabellón de la Nube Púrpura, 153
Pabellón de Mármol, *325il*
Pakistán, 409
palacio de verano, 272, *325il*
Palmerston, Henry John Temple, 308
Partido Comunista Chino. *Véase también* República Popular China
  bases rurales, 374
  campañas de aniquilación, 375
  cohesión de la cúpula del partido, 396, 404
  concentración en las ciudades, 363
  cooperación del GMD, 360-361
  cuatro principios cardinales, 423-424
  Decimotercer Congreso del Partido, 424, 426
  dinamismo, 393
  disciplina del, 392-393
  en Shaanxi, 375-376
  frente unido, 376-377
  fuerza militar, 373
  influencia del GMD, 361-362, 370
  Larga Marcha, 370, *374il*, 375-376, *383il*
  movimiento campesino, 363
  primera reunión, 359
  represión, 373
  ruptura con el GMD, 362-363
  Segunda Guerra Mundial, 383-386
Partido Democrático Progresista (PDP), 441-442
Partido Nacionalista. *Véase* Guomindang
PCC. *Véase* Partido Comunista Chino
Pearl Harbor. *Véase* Japón: Pearl Harbor
Pedro el Grande, 417
Pei, I. M. (Ieho Ming Pei), 434
Peng Dehuai, 410-411
Peng Pai, 363
perfeccionamiento personal, 72, 200, 223, 250-251, 289
Periquito de cinco colores, *182il*
Perplejidad, 435
Pescadores regresando al hogar, *283il*
Pez y rocas, *282il*, 282
Picasso, Pablo, 426
pincel (*shuibi*), 90, 134-136, 192, *193il*, 223, 270, 282, 284, 290, *441il*
Ping, rey, 54, 290
pintura
  budista, 217
  caligrafía en la, 136-137, 167, 225-226, *441il*
  de campesinos, *415il*, 416, 430
  época de los caudillos, 354-356
  escuela Wu, 247-248
  escuela Zhe, 237, 248
  estilo del norte, 290
  estilo occidental, *273il*, 403, 439
  Han, 96-98
  honestidad en la, 224
  Hong Kong, 435
  Ming (período medio posterior), 247-248
  Ming, 253-255
  período de desunión, 132, 136-137
  Qing, 281-284, 290
  realismo socialista, *402il*, 416
  revolucionaria, 409
  Song meridional, 197-199
  Song septentrional, 191-195
  Taiwan, 439
  Tang, 150-151
  Yuan, 223-227, 248
piratería, 262, 316-317
plan de generación de electricidad del lago del Sol y la Luna, 388
planes quinquenales, 400, 403
plata, 132, 167, 179, 240-241, 257-258, 261-262, 267, 294, 305-306
población
  control, 423
  descenso de la, 215, 293
  duplicación (Qing), 293-295
  limitación (Qing), 298
  rural (Han), 106
poesía. *Véase también* literatura
  canción lírica, 192, 205, 223
  en pinturas, 248
  Escuela Oscura, 426
  estilo *gushi*. *Véase gushi*
  estilo *jintishi*. *Véase jintishi*
  femenina, 290
  Han, 96-98
  moderna, 357
  período de desunión, 122, 132-133
  Song septentrional, 191-195
  Tang, 161-164, 456
Polachek, James M., 307, 338n[3], 462
política agraria
  comunal, 313, 404-405
  Han, 103-106, 109
  reclamación, 298
  reforma, 393
  «sistema equitativo de reparto de tierras», 160, 422

Song, 422
Tuoba. *Véase* Wei septentrionales (*Tuoba*)
política de hijo único, 423
política exterior
Corea (Qing), 335-337
presiones occidentales, 333
RPC (maoísta), 397-399
RPC (post-Mao), 434-436
ruptura sino-soviética, 406-409
Tibet, 409
Vietnam (Qing), 333-335
Pollock, Jackson, 426
Polo, Marco, 197, 206n[14], 214, 227, 377, 458
Pomeranz, Kenneth, 299, 300n[1]
porcelana. *Véase* cerámica
portugueses
colonias, 266
comercio, 262-263
en China, 262-263
llegada, 261-262
Preceptos para la vida social, 202
Precioso espejo para juzgar las flores, 331
Primaveras y Otoños, período de, 53-56, 58-59
Primera Guerra Mundial, 301, 349-350, 353, 360
primeros ministros, 150
principio (*li*). *Véase li* (principio)
proyectos que requerían trabajo intensivo, 404
Pu Songling, 291
puertos de los tratados, 351
Puños Rectos y Armoniosos (*Yihequan*), 342
Puyi, 401

qi (fuerza vital), 136, 201-202, 282
Qi Baishi, 354, *355il*
Qi, Estado, 54
Qian Songyan, 416, *417il*
Qianlong, emperador
declive, 299
dotes diplomáticas, 287
regalos, 304
vestuario occidental, 273
qianyuan (Gran Origen). *Véase* Gran Origen (*qianyuan*)
Qin Shihuang, emperador, 82
Qin, dinastía
código legal, 85-86
crónicas tradicionales, 82-85
expansión, 61
gobernantes, 59-61
monumentos, 81
obras públicas, 82-83, 85-86
Primer Emperador, 59-60, 82-83, *83il*, 84-86, 91, 112n[4]
represión, 82, 84
revaluación, 85-86
trabajo forzoso, 82
Qin, Estado, 56-58
Qing, dinastía. *Véase también* Manchuria
abdicación, 349
apertura de los puertos, 309, 316-317
cambio social, 295-298
colapso económico, 348
comercio de opio, 305-307, 309-310
comercio occidental, 294, 274-275
comercio, 287, 294-295, 298, 304-307
concesiones, 341-342
consolidación del poder, 279-281
creación, 277
crisis interna, 311-312
declive, 299
ecología, 298-299
economía, 277, 283, 293-296
emperadores, 284
estandartes, 285, 295, 299
expansión, 286
fundación, 278
Guerra del opio, 307
hegemonía, 287
legación diplomática, 321
literatura, 290-291, 293, 296
mapa, 278
modernización, 343-344
movimiento de autofortalecimiento, 318-323
occidentalización, 318-323
pensadores, 281-284
pintores, 281-284
poder de los manchúes, 289
prosperidad, 288-290, 293-295
rebelión de los bóxers, 342-343
rebeliones, 312-314
reforma política, 346-347
reformas, 339-341, 346-348
restauración, 350
revolución contra la, 344-346, 348
sistema de Guangzhou, 274-275
tratados, 285, 309-311, 316-317
qingtan (conversación pura). *Véase* conversación pura (*qingtan*)
qingyi (crítica pura). *Véase* crítica pura (*qingyi*)
Qinzong, emperador, 180
Qishan, 308-309
Qiu Jin, 346
Qu Yuan, 57-58, 78n[3]
Quanrong, 44, 47, 54

Quanzhou, 197, 206n[15], 457

rang (respeto y obediencia), 68
Rao Shushi, 396
rapsodias (*fu*). *Véase fu* (rapsodias)
realismo socialista, *402il*, 403
Realización Celestial, secta, 188
rebeliones
An Lushan, 160-162, 164, 167
de los bóxers, 342-343, 463
Dongan, 312
finales del siglo II, 108-110
Huang Chao, 165, 168-169, *169il*
Loto Blanco, 299
Ming posterior, 238-239
musulmana, 312, 316, 333
Nian, 312, 316
Shimabara, 267-268, 274
Taiping, 234, 242, 303, 312-314, 316, 324, 329, 462
Tonghak, 336
Yuan, 227-229
«redacción en ocho partes», 240
Reflexiones sobre algunos temas cercanos (Jinsilu), 200
reformas
de influencia occidental, 339-341
de los cien días, 340
políticas (Qing), 60, 347-348
Reino Celestial de la Gran Paz (*Taiping tianguo*), 312, 314
reino tibeto-birmano de Dali, 168. *Véase también* Dali, reino de
religión bon, 217
religión. *Véanse los credos concretos*
relojeros, 274
Remordimientos: palabras escritas de camino a Japón, 346
Ren Xiong, 316
ren, 33, 63, 68-69, 202, 340
Represión de los bandidos, 331
República de China. *Véase también* Guomindang, Taiwan
avances tecnológicos, 440
ayuda extranjera, 439
fundación, 348-349
objetivo de la reunificación, 440
represión, 439
tratado de Estados Unidos con, 398
República Popular China. *Véase también* Partido Comunista Chino
ambiciones nucleares, 408
(años 60), 413
(años 80), 424-427
(años 90), 436-438
artes, 416-418, 424-426
cuatro modernizaciones, 422-423
diálogo con Estados Unidos, 418-419
economía, 399-401
energía atómica, 409
fundación, 393, 395
Gobierno, 396-397
Gran Salto Adelante, 403-407, 410, 413
intelectuales (años 50), 401-403
modelo soviético, 396, 403
nuevo siglo, 429-430, 434, 436
objetivos igualitarios, 396
política interna, 410-411
política, 396-397
préstamos soviéticos, 400
reconocimiento de Estados Unidos, 434
reforma del pensamiento, 401-402
relaciones con Estados Unidos, 397-399
relaciones con India, 409
relaciones con la URSS, 397-398
relaciones exteriores, 397-399
Revolución Cultural, 411-419, 422, 424, 432-433, 437, 465
ruptura con la URSS, 407-409, 416-418
Taiwan y, 436
Tercer Frente, 410, 413
Tian'anmen, 418, 427-429, 434, 437, 465
República Popular de Mongolia, 396
Repudio de Lin Biao y Confucio, *415il*
Revolución Cultural
caracterización, 411
fase radical, 412-413
fin, 414-417
objetivos de la, 411-412
obstáculos a la, 411
orígenes, 411
vanguardia, 412
víctimas, 412
revolución
comunista. *Véase* Partido Comunista Chino
francesa, 363
1911, 348-349
rusa, 358-359, 363, 400
segunda, 349, 359
Ricci, Matteo, 269-271, 274, 460
ritos del trueno, 188
Ritos-Liji, 201
ritual (*li*). *Véase* buenos modales (*li*)
Robinson, David, 238, 259n[7]
«Rock de la Larga Marcha», 427

Rolston, David L., 293, 300n[14]
Rong Hong (Yung Wing), 326, 328
Ronglu, general, 323, 341
Roth, Harold, 73, 78n[26]
Rowe, William T., 295, 300n[11], 300n[19], 461-462
RPC. *Véase* República Popular China
Rulinwaishi (*Los mandarines*), 293
Rusia. *Véase también* Unión Soviética
  contratos de arrendamiento a largo plazo, 341-342
  imperio terrestre, 317
  problemas fronterizos, 285
  revolución. *Véase* revolución: rusa

sabiduría (*zhi*), 68-71, 84
«sabiduría misteriosa» (*xuanxue*), 121
«sabios de la puerta norte», 148
Sai Jinhua, 343
Sakuma Shōzan, 322
Saltamontes y hojas de orquídea, *355il*
Sanxingdui, civilización, 42-43
Schall von Bell, Adam, 270
Schneewind, Sarah K., 233, 258n[3-4]
Scott, Walter, 356
seda
  caída del precio, 372
  comercio, 328
  popularidad, 241, 294
  productores, 124
Segunda Guerra Mundial
  en el Pacífico, 379-380
  fin de, 386-387
  frente interno en Japón. *Véase* Japón: frente interno durante la segunda guerra mundial
  frente unido, 376-379
  mapa, 381
  papel de China, 382-385
  resultado de la, 386-387
  rumbo de la, 379-382
segunda revolución, 241, 349, 359
seis ministerios, 144, 240, 257, 279, 286
seis tangkas, 287
«sensación de antigüedad» (*guyi*), 225
Señor del Mijo (Hou Ji). *Véase* Hou Ji
Señor imperial del Reino Supremo, 188
Señor Perfeccionado, 188
señoríos, 103, 106-107, *108il*, *110il*
Serpentina, lago, 153
servicio de aduanas marítimas, 321, 324
servicio de trabajo (*lijia*), 233
Shaanxi, 33, 46, 54, 56, 180, 236, 258, 299, 333, 375-376, 393, 433
Shandong, 54, 56, 312, 341-342, 349-350, 353, 364, 426, 439
Shandong, península de, *20il*, 215, 311
Shang Wei, 293, 300n[15], 461
Shang Yang, 60, 61, 76
Shang, dinastía
  antepasados, 37
  artes, 40-41
  caída de, 43-45
  élites, 36-40
  fuentes escritas, 34
  orígenes, 34
  tumbas, *36il*, 37, *38il*, 38-39, 41
  yacimientos arqueológicos, 34-35
Shanghai
  Bienal de, 438
  bohemios, 355
  Comunicado de, 418
  Concesión Internacional, 360
  estructura social, 344
  gobierno extranjero en, 351
  Gran Teatro de, 436
  matanza de, 373
  Museo de, 436, *437il*
  organizaciones sindicales, 360, 362
  posmodernismo, 436, 438, 467
  represión del PCC, 363, 373
  toma de, 377-379
Shaughnessy, Edward, *38il*, 43, 50n[1], 51n[25-29], 51n[31-34], 78n[2], 453-454
Shangshu (*Documentos*). *Véase Documentos* (*Shangshu*)
Shen Buhai, 76
Shen Guifen, *320il*
Shen Zhou, 248
Sheng Yanbing (Mao Dun), 358
Shenzong, emperador, 182, 184, *236il*, 239, 255, 257
Shevchenko, Alexei, 431, 442n[8]
Shi (*Odas*)
  conmemorativas, 43, 48
  diferencias, 57
  erudición, 46, 49-50, 100
  popularidad, 47
Shibao, *345il*, 349, 463
Shiji (*Memorias históricas*), 93
Shimabara, rebelión de, 267-268, 274
Shimonoseki, Tratado de, 337
Shinran, 158
Shizong, emperador, 238, 251
Shizu. *Véase* Kublai Kan (Gran Kan)

shuibi (pincel). *Véase* pincel (*shuibi*)
Shuihuzhuan
A la orilla del agua, 222, 244-245, 252, 331
Daodejing (*El camino y su poder*), 73-74, 121, 129, 147, 160, 244-245
Sichuan, *44il*, 61, *102il*, *107il*, *108il*, 108-109, *110il*, 110, 129, 151, 160-162, 164, 167-168, 170, 183, 189, 196, 206n[4], 210, 258, 287, 299, 348, 370, 379, 383, 432, 458
siete sabios del bosque de bambú, 122
Sima Chengzhen, 160
Sima Guang, 183, 191-192
Sima Qian
emperador Wen, 88
enfoque histórico, 93-94
Estado Qin, 82-84
importancia, 43
Li Sao, 58
Mencio, 67
Zhou occidentales, 43
Sima Xiangru, 97
sistema de campo común. *Véase* agricultura: sistema de campo común
sistema de comercio estatal, 183
sistema de dos impuestos, 240
sistema de exámenes
abolición, 346-347
aparición, 178
beneficios, 147-148
descrédito del, 289
expansión, 147-148
institución del, 142
jinshi, 178, 246, 248, 326
opositores ancianos, 296
plan de estudios, 179, 214-215, 218
reformas, 318
tradición y, 191
sistema de Guangzhou, 274-275, 309
sistema equitativo de tierras, 124-125, 160, 422
sistema postal, 210, 240, 258, 388
Sizong, emperador, 257
Smith, Adam, 309, 340
«Sobre el correcto manejo de las contradicciones entre el pueblo», 403
Sobre la libertad, 340
Sobre la nueva democracia, 397
Sociedad del Loto Blanco, 227, 312
sociedad
diferencias regionales, 297-298
influencia extranjera, 343-344
Ming (período medio posterior), 241-242
Qing, 295-299
rural (Ming), 233
Yuan, 216-217
Song Hongyang, 105-106
Song Jiaoren, 349
Song meridional, dinastía
aparición, 195
caída de, 205
ciudades, 196-197
comercio, 196-197
designación, 175
élites, 176-177
lealtad a la, 213
literatura, 197-198
pintura, 189, 197-199
políticas monetarias, 205
Song septentrional, dinastía
agricultura, 183-184, 187
antecedentes, 179-180
designacion, 175
Gobierno, 179-184, 186-187, 191
pintura, 181, 183, *185il*, 189, *190il*, 191-193, *193il*, *194il*, 195
poesía, 183, 189, 191-195
política, 180-182, 184, 186, 191
reformas, 181-184, 187, 191
religión, 188-190
Song, dinastía
caligrafía, 135, 181, 192
economía, 184-187
élites, 176-177
fundación, 176
Gobierno, 180-181
mapa de, 181
Mencio y, 68, 202
merdidional. *Véase* dinastía Song meridional
política, 180-181
religión, 188-190, 218
septentrional. *Véase* dinastía Song septentrional
sistema de exámenes, 178-179, 215
Soong, familia, 371
Soong, T.V., 371
Sorgo rojo, 425
Soy una gaviota (*Wo shi haiyan*), *416il*
Stalin, Yosif
colectivización, 400
demandas de Manchuria, 397
muerte de, 407
nacionalismo de, 407
Stilwell, Joseph, 382
Su Dongpo (Su Shi), 183, 191-192, 206n[10], 458

Su Shi (Su Dongpo) *Véase* Su Dongpo (Su Shi)
Sui, dinastía, 141-143
Sullivan, Michael, 167, 171n[17], *207il*, 272, 276n[9], 365n[9], 452, 461
Sun Quan, 111
Sun Yatsen
alianzas con los comunistas, 360
carácter de, 360-361
culto, 371
exilio, 359
fundación de la organización, 346
muerte de, 361
nacimiento de, 333, 345
revolución de 1911, 348-349
última declaración, 361
sunyata (vacío). *Véase* vacío (*sunyata*)
Sutra de la Plataforma del Sexto Patriarca, 158
Sutra del Loto, 156
Suzhou, 241, 247-249, 251, 257, 295, 319, 460

taiji (fundamento supremo). *Véase* fundamento supremo (*taiji*)
Taiping
derrota de los, 315-316
estructura política, 313
fin de los, 316-317
ideas del GMD, 371
inspiración de los, 316
movimiento, 312-314
programa agrario, 313
rebelión, 234, 242, 303, 312-314, 316, 324, 329, 462
resurgimiento, 318
Taiwan
alzamiento, 392
colonización japonesa de, 387-388
control del GMD, 439
economía, 388
expedición, 333
Gobierno, 387-388
incorporación de, 284
reformas políticas, 440-441
refugiados del GMD, 393
relaciones con Estados Unidos, 440
República de, 387, 440
«un país con dos sistemas», 436
Taiwu, emperador, 129
Taizong, emperador, 144, *145il*, 145-147, 179, 235
Taizu (Zhu Yuanshang), emperador
poder de, 232-233
reinado, 231-233
sectas religiosas heterodoxas, 228
sistema *lijia*, 233
Tan Sitong, 340-341
Tang, dinastía
artes, 167
caída de la, 168-170
consolidación, 144-147
cultura, 151, 166-168
fundación, 144-147
gobernantes, 144
mapa, 143
momento álgido, 150-151
orígenes, 144
poesía, 161-168
políticas, 144-145
posterior, 164-168
rebelión de An Lushan, 160-161
religión, 146-147, 154, 160
-Song interregno, 176
vida urbana, 151-154
Tang Xianzu, 246
Tang Yin, 247, 460
tangut, 180
Tao Qian (Tao Yuanming), 132, 198
taotie, 40-41, *41il*
tarjas de bronce, *60il*
¡Taxi! ¡Taxi!-Mao Zedong I-III, 437
teatro
del norte, 220-222, 245
japonés, 245
Ming, 245-246
Yuan, 220, 222-223
templos, 39, 45, 121, 125, *126il*, 129-130, 147, 154, 156, 160, 164-165, 177, 188-190, 197, 216, 218, *236il*, 251-252, 257, 271, 389, 426, 433, 466
Temujin. *Véase* Gengis Kan
«tercer frente», 410, 413
terratenientes
denuncia, 399
dominio regional, 48, 242, 363, 383-385
influencia política, 102, 104-105, 176, 242, 344
linaje, 228, 242-243, 351, 413
pequeños, 103-104, 106-107, 205, 399
poder de los, 103, 104-106, 239, 242, 258, 334
tesis de la «zona nuclear», 30
tesis de las «esferas interactivas», 30
textos en transformación (*bianwen*). *Véase* *bianwen* («textos en transformación»)
The Cambridge History of Ancient China, *38il*, 50n[1-2], 50n[4], 50n[6], 50n[13], 51n[25], 51n[30],

78n[2], 78n[7], 78n[13], 112n[8-10], 112n[15], 113n[35], 206n[2], 206n[20], 229n[4], 229n[16], 233, 258n[5], 259n[8], 259n[18-19], 300n[10-12], 300n[18], 338n[5], 364n[2], 364n[6], 394n[4], 394n[6], 451, 453, 456, 459, 461-464, 467
Tian (Cielo). *Véase* Cielo (*Tian*)
Tian Dan, 94
Tian'anmen, 427-429, 434, 465
Tianjin, 308, 314, 317, 319, 321, 324, 327, 329, 377, 393, 426, 463
Tianming (Mandato del Cielo). *Véase* mandato del Cielo (*tianming*)
Tianshidao (Maestros Celestiales). *Véase* Maestros Celestiales (*Tianshidao*)
Tiantai, 156-157, 165, 189
Tibet
  incoporación a la RPC, 396
  intervenciones de los mongoles, 213, 285, 287
  luchas religiosas, 285
  política china, 409
  rebelión de An Lushan, 161
  religión, 217-218
  seis tangkas, 287
  sometimiento de, 217, 286
tieda, 185
Tiempos modernos: una breve historia de la ilustración (*Wenming xiaoshi*), 346
Tierra amarilla, 424
Tierra Pura (*Jingtu*). *Véase* budismo: Tierra Pura
Tigre visto desde arriba, *292il*
tinta-Wang (Wang Mo), 189
tocario, 31
Toghtō, 215, 227-228
Tojo Hideki, 380
Tokugawa Ieyasu, 267
Tongzhi, emperador, 318, *320il*, 323
Torrente, 358
transmigración, 119
«trascender la confusión», 331
Tratado de 1142, 195
Tratado ilustrado sobre los reinos del mar, 311
«Tres cestas» (*Tripitaka*), 119, 130, 234
Tres Estadios (*Sanjie*), 156
«tres principios del pueblo», 346, 361, 440
Tres Reinos, período de los, 192, 221
«tres representaciones», 429
tribunal de los censores, 150
Tripitaka («Tres cestas»). *Véase* «Tres cestas» (*Tripitaka*)
Tríptico, *435il*, 435
Truman, Harry S., 390
Tsai, Shih-Shan Henry, 233, 258n[6]
Tuchman, Barbara, 216
Tuoba (Wei septentrionales). *Véase* Wei septentrionales (*Tuoba*)
Turbantes Amarillos (*Huangjin*). *Véase Huang jin* (Turbantes Amarillos)
Turbantes Rojos, 227-228
turcos shatuo, 168
Turquestán (Xinjiang), 92, 210, 287, 317, 333, 370, 396-397, 409, 433

«un país con dos sistemas», 436
Un viejo carbonero, 166
Una flor en un mar de pecados (*Niehai hua*), 343
Una pura y remota vista de ríos y montañas, *199il*, 199
Una rama rota de bambú, *193il*
Unión Soviética. *Véase también* Rusia
  alianza con India, 409
  alianza con la RPC, 390
  asesores, 360, 363
  Chiang Kai-shek en la, 361-362
  frontera, 379
  Japón y, 379
  modelo económico, 400
  ocupación de Manchuria, 390
  partido comunista, 358-359
  préstamos de la, 400
  primeras influencias, 359-360
  ruptura con la RPC, 407-409
upaya («métodos hábiles»). *Véase* «métodos hábiles» (*fangbian, upaya*)
urna *gang*, *28il*
utensilios, escritura, 192

vacío (*sunyata*), 120, 127, 157
Vairocana (Buda Cósmico). *Véase* Buda Cósmico (Vairocana)
Valery, Paul, 135
Valignano, Alessandro, 264, 269
vasija de vino (Shang), *39il*
veintiuna demandas, 349
vendaje de los pies, 203, 313, 344
Verbiest, Ferdinand, 270
Viaje al Oeste (*Xiyuji*), 244-245, 250
Viaje entre torrentes y montañas, *194il*, 284
Victoria de Gran Bretaña, 307
Vietnam
  anexión, 235
  colonias Han, 91

control francés de, 325, 334-335
control Ming, 235
cultura, 334-335
guerra sino-francesa, 333-335
guerra, 409, 418
influencia china, 334
lengua, 31
Vimalakirti, 137, *138il*
Voitinski, Grigori, 359
Vuelo en la lluvia, *356il*

Wang Anshi, 182-184, 187, 191
Wang Bi, 121-122
Wang Fuzhi, 282
Wang Gen, 252
Wang Hui, *283ill*, 284, 300n[5]
Wang Ji, 252
Wang Jingwei, 361-362, 379, 384
Wang Mang, 81, 106
Wang Meng, *226il*, 227, 425, 436
Wang Mo («tinta-Wang»). *Véase* tinta-Wang (Wang Mo)
Wang Pengyun, 331
Wang Shifu, 221
Wang Tao, 332
Wang Wei, 156, 162, 167, 253
Wang Xianzhi, 168
Wang Xizhi, 135
Wang Yangming, 202, 249-252, 460
Wang Yuanqi, 255
Wang Zhaojun, 221-222
Wang Zhe, 188
Wang, Der-wei «David», 331, 338n[14], 344, 346, 364n[3], 436, 443n[14], 443n[18], 466
Wanli, emperador, 239, 251
Waswo, Ann, 385, 394n[6]
Wedemeyer, Albert, 382
Wei Jingsheng, 423, 428
Wei septentrional (*Tuoba*)
caída de, 139
Luoyang, 124
orígenes, 123-124
política agraria, 124-125, 160
religión, 125-129
sistema político, 123-125
Wei Yuan, 311, 322, 462
Wei Zheng, 144
Wei Zhongxian, 257
Wei, Estado, 111, 121-125
Wei. *Véase* Wei septentrional, dinastía
Wen Jiabao, 432
Wen Tong, 192, *193il*
Wen Yiduo, 391, 394n[11]
Wen Zhengming, *246il*, 248-249, 251, 253
Wen, emperador, 87-88, 104
Wenxuan, 133
Wheaton, Henry, 319
Woren, secretario general, 319-320
Wu Biduan, *402il*
Wu Bin, 255, *256il*
Wu Cho-liu, 389
Wu Daozi, *149il*, 150
Wu Hufan, *408il*, 409
Wu Jianren, 344
Wu Jingzi, 293
Wu Sangui, 279-280
Wu Zhao (emperatriz Wu), 147-149, 157
Wu, emperador, 88-89, 91-92, 96-97, 103, 105, 138
Wu, escuela, 247-248
Wu, rey, 43, 46-47
Wuding, rey, 35, *37il*, 37
Wuliang, santuario de, *101il*
wuwei (inacción), 126
Wuzong, emperador, 165, 238, 251

Xia Gui, *199il*, 199
Xiamen (Amoy), 280, 308-309, 426
Xian, señor, 54
xian, sistema, 61
Xianfeng, emperador, 311, 323
Xiang Yu, 86-87
Xianzong, emperador, 165, 238
Xie He, 136
xin (corazón-mente), 249
Xing (forma), *134il*
Xingan, yacimiento, 31, 41-42, *42il*, 43
Xingxiu, 189, 218
Xinjiang (Turquestán). *Véase* Turquestán (Xinjiang)
Xinjiang, 231, 287, 317, 333, 370, 396-397, 409, 433, 448
Xinle, 30
Xiong Shili, 354
Xiongnu, 90-92, 105, 121, 221
Xiyuji (*Viaje al Oeste*), *Viaje al Oeste* (*Xiyuji*)
Xizong, emperador, 257
Xu Beihong, 355, *357il*
Xu Bing, *425il*, 426, 438
Xu Guangqi (Paul Hsu), 270
Xu Zhimo, 357
xuanxue («sabiduría misteriosa»). *Véase* «sabiduría misteriosa» (*xuanxue*)
Xuanzang, *146il*, 146-147, 221, 245

Xuanzong, emperador
festival de los fantasmas hambrientos, 159
incursiones mongoles, 235
logros, 150, 237-238
rebelión de An Lushan, 167
Xunzi (Xun Kuang), 70-72, 75-76
Xuzhou, 393

yacimientos arqueológicos, 30-31, 33-34, 42-43
Yakub Beg, 333
Yalu, río, 210, 398
Yan Fu, 326, 333, 339-340
Yan Yuan, 289
Yan'an, 377
Yang Guifei, 150-151, 166, 221, 246
Yang Guozhong, 150
Yang Jian (Wendi), emperador, 141-142
Yang Xiuqing, 313-314
Yang Zhixian, *415il*
Yangdi, emperador, 142-143
Yangshao, cultura, *28il*, 30, 33
Yangzi, río
avance hacia el, 361-363
como ruta comercial, 241
contaminación, 423, 432
cuenca, 175, 216, 218, 229
cultura y, 241
papel económico, 241
Yantielun («Debate sobre la sal y el hierro»), 105
Yelü Chucai, 211-212, 218
yi (deber). *Véase* deber (*yi*)
Yi (*Mutaciones*). *Véase Mutaciones* (*Yi*)
Yi, dinastía, 335
Yi, señor, de Zeng, 66, *67il*
Yijing, 94
yin/yang, 94-95, 201, 454
Yip, Wai-lim, 49
Yongle (Chengzu), emperador. *Véase* Chengzu (Yongle)
Yongzheng, emperador, 285-287, 298-299
You, rey, 44
Yü Chün-fang, 140n[9], 251, 259n[18]
Yuan Cai, 202
Yuan Kejia, 404
Yuan Mei, 290, 461
Yuan Shao, 111
Yuan Shikai, 336, 347-350, 359
Yuan, dinastía
aceptación de la, 213
desintegración, 228-229
economía, 215-216
oposición, 212-214
orígenes, 212-214
pintura, 223-227
política de la corte, 214
política monetaria, 214-215
rebeliones, 227-228
religión, 217-218
sociedad, 216-217
teatro, 220-223
vida cultural, 218-219
vida intelectual, 218-219
Yue Fei, 195
Yuen Kwok-chung, *435il*, 435
Yung Wing (Rong Hong), 326, 328
yurchen
con los mongoles, 211, 213, 278-279
Estado, 195
patria de los, 278
pueblo, 175, 211
tropas, 180, 195

zen. *Véase* Chan
Zeng Guofan, 315-316, 318-319, 324, 326
Zeng Pu, 343
Zengzi, 100, *101il*
Zhang Daoling, 110
Zhang Heng, 96
Zhang Junmai, 354
Zhang Juzheng, 239-240, 255
Zhang Xianzhong, 258
Zhang Xuecheng, 289-290
Zhang Yimou, 424-425
Zhang Zai, 200, 202
Zhang Zeduan, *185il*
Zhang Zhidong, 322
Zhang Zuolin, 364
Zhanguoce (*Las intrigas de los reinos combatientes*). *Véase Las intrigas de los Reinos Combatientes* (*Zhanguoce*)
Zhao Mengfu, 223, *224il*, 227, 248, 253
Zhao Ziyang, 424, 429
Zhe, escuela, 237, 248
Zheng (Kai) forma, *134il*
Zheng Chenggong, 280
Zheng Guangyin, 332
Zhengguo, canal de, 61
Zhengyi, 130
Zhenzong, emperador, 179, 188
zhi (sabiduría). *Véase* sabiduría (*zhi*)
Zhiyi, 156
Zhou Dunyi, 200, 202

Zhou Enlái
acercamiento con Estados Unidos, 418
ataques contra, 414-415
caracterización, 410
cargo en el GMD, 360
cargos en el Gobierno, 410
muerte de, 418-419
oposición a, 413
respaldo de Deng, 422
Revolución Cultural, 411-412
supervivencia, 414
Zhou occidental, dinastía
artes, 40-41
crónicas, 45
declive, 53-54
desarrollo económico, 54-56
escritura, 33, 56
fundación, 43
gobernantes, 44, 46-47
Zhou oriental
Cien Escuelas, 61-62, 82
período de los Estados Combatientes, 56-61
período de Primaveras y Otoños, 54-56
Zhou Saizhen, 248
Zhou, dinastía
duque de, 139
occidental. *Véase* Zhou occidental
oriental. *Véase* Zhou oriental
Zhu Da (Bada Shanren), *282il*, 282, 354
Zhu De, 373
Zhu Rongji, 429, 432
Zhu Xi
contemporáneos, 202, 249
cosmovisión, 202
dualismo, 289
influencia, 200-201
reevaluación, 425
Zhuangzi (maestro Zhuang), 73-75
Zhuangzi, 61, 73-75, 122, 250
Zhuge Liang, 221, 244
Zizhi Tongjian (*El espejo completo para ilustración del gobierno*). *Véase El espejo completo para ilustración del gobierno* (*Zizhi Tongjian*)
zonas francas de exportación, 439
Zongli Yamen, 319, *320il*, 332
Zuo Guangdou, 257
Zuozhuan, 191